



بسم الله الرحمن الرحيم

وعليك اعتمادي يا كريم خير مبادي الكلام ما تزين بحمد الله
خالق الانام فنحمده مصليا ممهد قواعد الاسلام محمد وآله
الكرام صلوة مقرونة بالسلام وبعد فيقول احوج خلق الله اليه
محمد بن احمد الحنفي هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الجديد للتجريد
مشتملة على دقايق تتبصر بها طالبو المستدير جعلنا الله تع من اهل التوفيق
والتاييد قوله اى آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة

ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع ما عدا
مما اضيف اليه وحده وهو المعنى الاول ويجوز ان يقصد بالمفرد
منه المتعدد دون المعنى الثاني واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة فلم يرد قط قلت يمكن ان يقال مراد السيد المحقق قدس

سره بالزيادة في الجملة الزيادة في معنى المصدر وان كانت ناشية
من بعض الافراد وغرضه من ذلك نفي توهم ان المراد بالاكرام الفرد
الكامل الذي له ازدياد طبيعة الكرم من جميع الحيثيات فعلى هذا
يكون غرضه من قوله زيادة الكرم في الجملة الزيادة في طبيعة الكرم
سواء كان من جميع الحيثيات او من بعضها وهذا هو معنى الصيغة
بالحقيقة وبحسب المتعارف المشهور واما ما قيل من ان مراده بالزيادة
في الجملة هو الزيادة بوجه ما سواء كان في اصل الفعل وفي قسم منه
فليس بشيء لان في ذلك ارتكاب العدول عن الاستعمال المتعارف

المعنى المستعمل فيه بقرينة الاطلاق او معناه الحقيقي وعلى التقدير
يلزم احد من الامرين المذكورين على هذا التوجيه ولا حاجة الى شيء
منهما في توجيه كلامه لما عرفت ويمكن ايضا ان يقال في توجيه كلامه
ان مراده بيان المعنى المراد من صيغة الافعل المفردة المستعملة في ضمن
الجميع فان معناها ليس الا الزيادة على جميع ما عدا الجماعة المراده من لفظ



بسم الله الرحمن الرحيم

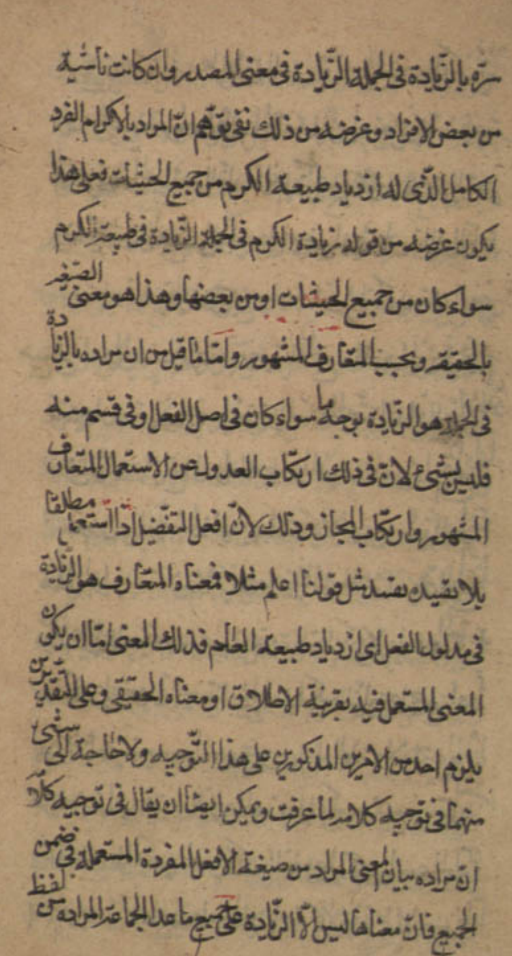
دی یا کریم خیر مبادی الکلام ما زین بحمد الله
نحمده مصلیا ممهد قواعد الاسلام محمد وآله
مقرونه بالسلام وبعد فیقول احوج خلق الله الیه
ی هذه تعلیقات اتفقت منی علی شرح الجدید للتجرید
ق تبصر بها طالبو المسترشدین جعلنا الله تع من اهل التوفیق
ای آله واصحابه الذین هم موصوفون بزیادة
لهم قال الشـ فی الحاشیة فلم یرد معنا ما یتناول
اتصف من محبوبیه بزیادة الکرم فی الجملة وفیه
یل اذا اضیف فله معنیان الاول وهو الشایع
الزیادة علی جمیع ما عداه مما اضیف الیه والثانی
ة علی جمیع ما عداه مطلقا لا علی جمیع ما عدا
حه وهو بالمعنی الاول یجوز ان یقصد بالمفرد
المعنی الثانی واما افعل التفضیل بمعنی الزیادة
قلت یمکن ان یقال مراد السید المحقق قدس

سره بالزیادة فی الجملة الزیادة فی معنی المصدر وان کانت ناشیة
من بعض الافراد وغرضه من ذلک نفی توهم ان المراد بالاکرام الفرد
الکامل الذی له ازدیاد طبیعة الکرم من جمیع الحیثیات فعلی هذا
یکون غرضه من قوله بزیادة الکرم فی الجملة الزیادة فی طبیعة الکرم
سواء کان من جمیع الحیثیات او من بعضها وهذا هو معنی الصیغة
بالحقیقة وبحسب المتعارف المشهور واما ما قیل من ان مراده بالزیادة
فی الجملة هو الزیادة بوجه ما سواء کان فی اصل الفعل او فی قسم منه
فلیس بشیء لان فی ذلک ارتکاب العدول عن الاستعمال المتعارف
المشهور وارتکاب المجاز وذلک لان افعل التفضیل اذا استعمل مطلقا
بلا تقیید بشیء مثل قولنا اعلم مثلا فمعناه المتعارف هو الزیادة
فی مدلول الفعل ای ازدیاد طبیعة العلم فذلک المعنی اما ان یکون
المعنی المستعمل فیه بقرینة الاطلاق او معناه الحقیقی وعلی التقدیرین
یلزم احد من الامرین المذکورین علی هذا التوجیه ولا حاجة الی شیء
منهما فی توجیه کلام السید لما عرفت ویمکن ایضا ان یقال فی توجیه کلامه
ان مراده بیان المعنی المراد من صیغة الافعل المفردة المستعملة فی ضمن
الجمیع فان معناها لیس الا الزیادة علی جمیع ما عدا الجماعة المراده من لفظ

بسم الله الرحمن الرحیم



وعلیك اعتمادی یا کریم خیر مبادی الکلام ما زین بحمد الله
خالق الانام فنحمده مصلیا ممهد قواعد الاسلام محمد واله
الکرام صلوة مقرونة بالسلام وبعد فیقول الحوج خلق الله الیه
محمد بن احمد الخفری هذه تعلیقات اتفقت منی علی شرح الجدید للتجرید
مشتملة علی دقایق تتبصر بها طالبو المستبصر جعلنا الله تع من اهل التوفیق
والتایید قوله ای اله واصحابه الذین هم موصوفون بزیادة
الکرم علی من عداهم قال الش فی الحاشیة فلم یرد معنی لما یتناول
متعددا اعنی من اتصف من محبوبیه بزیادة الکرم فی الجملة وفیه
نظر لان افعل التفضیل اذا اضیف فله معنیان الاول وهو الشایع
الکثیر ان یقصد به الزیادة علی جمیع ماعداه مما اضیف الیه والثانی
ان یقصد به الزیادة علی جمیع ماعداه مطلقا لا علی جمیع ماعدا
مما اضیف الیه وحده وهو بالمعنی الاول یجوز ان یقصد بالمفرد
منه المتعدد دون المعنی الثانی واما افعل التفضیل بمعنی الزیادة
فی الجملة فلم یرد قط قلت یمکن ان یقال مراد السید المحقق قدس



سره بالزیادة فی الجملة الزیادة فی معنی المصدر وان کانت ناشیة
من بعض الافراد وغرضه من ذلك نفی توهم ان المراد بالاکرام الفرد
الکامل الذی له ازدیاد طبیعة الکرم من جمیع الحیثیات فعلی هذا
یکون غرضه من قوله بزیادة الکرم فی الجملة الزیادة فی طبیعة الکرم
سواء کان من جمیع الحیثیات او من بعضها وهذا هو معنی الصیغة
بالحقیقة وبحسب المتعارف المشهور واما ما قیل من ان مراده بالزیادة
فی الجملة هو الزیادة بوجه ما سواء کان فی اصل الفعل او فی قسم منه
فلیس بشیء لان فی ذلك ارتکاب العدول عن الاستعمال المتعارف
المشهور وارتکاب المجاز وذلك لان افعل التفضیل اذا استعمل مطلقا
بلا تقیید بقید مثل قولنا اعلم مثلا فمعناه المتعارف هو الزیادة
فی مدلول الفعل ای ازدیاد طبیعة العلم فذلك المعنی اما ان یکون
المعنی المستعمل فیه بقرینة الاطلاق او معناه الحقیقی وعلی التقدیرین
یلزم احد من الامرین المذکورین علی هذا التوجیه ولا حاجة الی شیء
منهما فی توجیه کلامه لما عرفت ویمکن ایضا ان یقال فی توجیه کلامه
ان مراده بیان المعنی المراد من صیغة الافعل المفردة المستعملة فی ضمن
الجمیع فان معناها لیس الا الزیادة علی جمیع ما عدا الجماعة المراده من لفظ

الجميع ممن اضيف اليه على ارادة المعنى الاول من المعنيين المذكورين مثلا
وذلك الجميع بعض ما عدا الكل من الجماعة الذي استعمل في كل منهم صيغة
الافعل في ضمن الجميع فمعنى الزيادة في الجملة في المعنى الافرادي للافعل المستعمل
في ضمن استعمال الجميع هو الزيادة على ما بعض ما عدا صاحب تلك الزيادة
سواء كان فيه زيادة على جميع من عداه او لا او ما كون ذلك البعض
حيث جميع ما عدا الجماعة المرادة من صيغة الجمع او المفرد الذي في قوته
فهو معلوم مقرر في موضعه نعرض السيد المحقق انه اذا اعتبر الاطلاق
بمعنى الزيادة على جميع ما عدا اصاحبها في الصيغة المفردة لم يصح تناولها
للمتعدد وهذا الجواب انسب بعبارته كما لا يخفى وما يقال من ان
هذا الجواب مستلزم لاثبات معنى ثالث للاضافة لان الجمع انما
يدل على احاد مقصودة بحروف مفردة فاذا لم يكن كل واحد من الجماعة
مفضلا على غيره الذي من تلك الجماعة لم يكن الزيادة على جميع ما عدا
للاستثناء بعض من عداه وهو غيره من احاد الجماعة ولا على جميع ما عدا
ممن اضيف اليه ففيه التزام المحذور المذكور مندفع بان يقال ان المعتبر
في كل المعنيين المذكورين ليس الا كون المفضل عليه جميع ما سوى المراد من
اسم التفضيل سواء كان المراد واحدا او جماعة كما لا يخفى على الاديب ولما

القول

القول بان المراد في صورة ارادة المتعدد من افعل التفضيل هو تفضيل
الجماعة من حيث هي بدون ارادة تفضيل كل واحد منها فهو على اطلاقه
غير صحيح فانه لا يصح في صيغة الجمع لما مر ان الجمع انما يدل على احاد
مقصودة بحروف مفردة واما صيغة المفرد المراد منها المتعدد اذا لم يعتبر
لها موصوف مفرد مثل الال والقريش مثلا فحالها حال الجمع كما لا يخفى واما اذا
اعتبر موصوف مفرد للصيغة المفردة مثل الال والقريش فيمكن ان يراد
منها تفضيل الجنس بدون تفضيل الافراد وان يراد منها تفضيل الافراد
واما اذا ابقيت ما ذكره ظهر استدلال من قال انه لم يكن المعتبر في اسم التفضيل
الزيادة بوجه ما وان كان في قسم من معنى مصدره لزم في صورة استعمال
الجمع وما في حكمه كون الفاضل مفضلا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث
للمعنيين المذكورين في اتحاد الموصوف اذ كل واحد من الموصوفين بالزيادة اما ان يكون
زائدا في اصل المصدر كالكرم مثلا على من سواه فيلزم كون واحد فاضلا
ومفضولا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زائدا
على من عداه ممن سوى الجماعة كما يلزم من الجواب المذكور فيلزم اثبات معنى
ثالث وذلك لما مر من ان المعتبر في المعنيين المذكورين ليس الا كون
المفضل عليه جميع ما سوى المراد من افعل التفضيل فاختيار القسم الثاني

من القسمين المذكورين في دليله لا يستلزم اثبات معنى ثالث للعينين ولما القول
بان مراد السيد من قوله في الجملة هو اعم من المعنيين المذكورين لا افعل التفضيل
اشارة الى تجويز ان يكون الاكرم بالمعنى الاول وان يكون بالمعنى الثاني مع كون
المراد منه متعددا بتقدير الموصوف المفرد مثل الآل والقوم فهو في غاية
التكلف لا حاجة الى التزامه كما عرفت ومن يرضى بهذا الجواب فيرض بكون
المراد الزيادة في الجملة المذكورة في كلام سيد المحققين ما يقابل الزيادة
المطلقة وهو المعنى الاول من المعنيين قوله وان لا يكون المكتوب الى قيل
هذا هو الظ فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وبين آله بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو بعيد لا اختصاص ولا حاجة
في هذا العطف الى اعادة الجار قلت هذا الانكار والنقل انما يدلان على الحكم
به ولدفعه وجه واما قوله فلا حاجة يمكن ان يقال فيه ان اعادة الجار
يدفع ما يحتمل قوله وعلى اكرم احبائه على انه وصف آخر لسيد انبيائه بان يكون
الضمير في احبائه راجعا الى الله تع ففي التصريح بالاسم فوايد قوله وهو العلم
باحوال المبدأ والمعاد اراد بالمبدء الموجد الحقيقي وهو منحصر في الباري تع
وح اما ان يكون المراد منه الموجد مطلقا او موجد كل ممكن او موجد الانسان
ويحتمل ان يكون المراد به العلة وح يجب ان يعتبر مقيسا الى كل ممكن او الى المخصص

ناول

ناول الاوايل سواء اعتبر بالنسبة الى كل ممكن او بالنسبة الى الانسان
او مطلقا ينحصر في الباري تع عز اسمه وعلى التقديرات السبعة اراد بالمعاد
معاد الانسان فالمبدأ والمعاد ليسا متقيسين الى شئ واحد الا على التقديرين
منها اعني الثالث والسادس ولا نزاع في اختيار شئ من تلك الاحتمالات
وان كان بعضها اولى بالاعتبار بمقتضى اللفظ وسوق الكلام واما ما قيل
في رد من قال انه جاز ان يكون المراد مبدأ الانسان بان يكون المراد
بالمبدأ الفاعل من المبداء ههنا اشارة الى موضوع احد مقاصد الكتاب
وهو مبدأ جميع الممكنات لا مبدأ الانسان فقط فيرد عليه ان عنوان
كون الباري تع مبدأ لجميع الممكنات لا يعتبر في جميع موضوعات المسائل
التي تعلقت بالباري تع بل اثبات كونه مبدأ لجميع الممكنات انما يكون
بالبرهان ففي الاشارة الى موضوع ذلك المقصد يكفي ذكر الوصف المختص
به قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل الخ قوله فان قيل العقل لا يستقل
باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ويستقل باكثر
ما علم من احوال المبدأ وان لم يستقل ببعضها كالسمع والبصر فليس كلام
الشارح على ما ينبغي لورود ذينك الاعتراضين قلت يندفع كل من هذين
الاعتراضين لورود الآخر لانه ان حمل قول الش واحوال المعاد مما لا يستقل على السلب الكلي

او ما فى حكمها ليتوجه الاعتراض الاول اندفع الثانى لانه لا يصح لان قول
الشارح وما يستقل به العقل اعم بحسب المفهوم من جميع الاحوال او لبعض فليس
فى كلام الشارح توهم اشعار باستقلال العقل فى جميع احوال المبدء بغير
اعتبار المقابلة لاحوال المعاد فان اعتبرت المقابلة فلا يلزم منه الا
كذب السالبة الكلية فى احوال المعاد فلا يحتمل يندفع الاعتراض الثانى
على هذا التقدير سواء اعتبرت المقابلة او لا هذا اذا لم يعتبر تقابل الاعتقاد
اما اذا اعتبر فلا يندفع الاعتراض الثانى فدفعه انما يكون بمنع الاشعار
فان قيل هذا الاشعار يفهم من كلام الفصحاء قلت على تقدير تسليم ذلك
لا يعتبر هذا الاشعار فى امثال هذا البحث فلا تغفل وان حمل قول الشارح واحوال
المعاد كما لا يستقل على رفع الايجاب الكلى ليتوجه الاعتراض الثانى باعتبار
المقابلة اندفع الاعتراض الاول والاولى ان يحمل قول الشارح واحوال المعاد
ومما لا يستقل على رفع الايجاب الكلى ولا يعتبر المقابلة لانها غير معتبرة فى مثل
هذا الموضع ليندفع الاعتراض معا ولا خفاء فى انه لو قال على هذا التقدير واهم
احوال المعاد مما لا يستقل لكان احسن ولم يتوجه عليه المنع الذى ورد على ما قيل
من انه لو قال واكثر احوال المعاد لكان اظهر ويمكن ان يحمل المعاد المذكور
فى قول الشارح ههنا على المعاد الجسمانى لانه المقصود الخاص بعلم الكلام باعتبار

الذات لا يقال المراد بالمعاد هو المعاد المبحوث عنه فى الكتاب وهو
اعم من الجسمانى وغيره كما صرح به فى الشرح فى مبحث المعاد وكما يدل عليه عبارة
المتن من قوله والحكمة تقتضى وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانى
من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم لا لما قيل من انه لا نسلم ان المبحوث عنه
فى الكتاب اعم من الجسمانى وانه لا نسلم ان عبارة المتن مشعرة بذلك لان المتكلمين
المحققين الذاهبين الى تجرد النفس يثبتون كلا من نوعى المعاد فى كتبهم
ولا خفاء فى كون المصنف منهم ولهذا يبحث فى هذا الكتاب عنهما فان الحكم بان قول
المصنف والحكمة تقتضى البعث من قبيل المبادى لا للاشارة الى ثبوت المعاد الروحانى
وحمل تصريح الشارح بالمعاد الروحانى على انه من عند نفسه استطرادا تكلفان
مخالفان للظاهر بل لانه لا نسلم ان المراد بالمعاد المذكور ههنا هو المعاد المطلق
المبحوث عنه فى الكتاب بل انما المراد منه المعاد الجسمانى الذى هو المتبادر
فى اطلاق الشرع وما يقال من انه لا يمكن حمل قول المصنف المذكور على ان الحكمة
تقتضى البعث الروحانى ليس بشئ ان حاصله ان الحكمة تقتضى البعث لتحقق
المكافات التى هى مقتضى العدل ولا شك ان الفاعل والمكلف ليس الا النفس
فهو دليل على اثبات المعاد الروحانى فمعناه ان الحكمة تقتضى البعث المكلف
وهو النفس **قوله** فى المعارف الالهية اراد بها المعارف التى لا يستقل بها

العقل بها بل يحتاج الى السماع وهي المعارف التوقيفية قوله على احوال الممكن
المراد بها الاحوال التي توجد في الممكن سواء كانت مختصة به او لا فالقرينة
شهرة ان استنباط احوال واجب الوجود من الاحوال الممكن المشتركة بينه
وبين الواجب لا بقرينة تعريف الامور العامة بعد كما قيل فانه لا حاجة اليه مع
الشهرة المذكورة فان قيل ما وجه الحصر المستفاد من انما وهو استنبط التوحيد
من الوجوب الذاتي وكذا كون الصفات عينا للذات قلت هذا الحصر انما
يكون بالنسبة الى جميع ما يستقل به العقل ويمكن ايضا ان يقال ان الحصر انما
يكون بالنسبة الى ما بعد اما فتقدير الكلام ما يستنبط من البحث عن احوال
الممكن الا متعلقا بامور عامة او غيرها او لا متعلقة بهما قوله المقصد الاول
في الامور العامة اي في الامور التي اريد ان يذكر في الكتاب فلا يرد عليه انه لا يذكر
في هذا المقصد احوال امثال المفهومية والمعلومية مما لا يتعلق بها غرض علمي
معتد به عند المص وان كان عند الفاضل معتدا به يتعلق به غرض كونها من الامور
العامة قوله اي ما لا يختص بقسم الظاهر من الاقسام الثلاثة ان اراد به ما يوجد في جميع
افراد الاقسام الثلثة او جميع افراد القسمين فلا يرد عليه ان امثال العلم والقدرة
مشتركة بين الواجب والجوهر مع انها لم يعد من الامور العامة واما دفع النقض
بالكم المطلق بالتزام ان كونه من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنه اذ ربما

لم يتعلق

لم يتعلق به غرض علمي فهو في غاية السقوط فان الكم المطلق قد يبحث عنه
في قسم الاعراض فالقائل بان البحث عنه على سبيل المبادئية للبحث عن نوعيه
قد غفل عن كون نوعيه في حكمه في وجه اما في التعريف المذكور واما كون
مطلق العلية مشتركة بين جميع احاد الموجودات فظاهر فان كل موجود
عليه لعارضه الاعتباري والمركب منه ومن غيره سواء كان محالا كرا او لا وكذا الكثرة
المطلقة الشاملة للجميع بلا شبهة واما الكثرة الحقيقية فهي ايضا شاملة لجميع
الممكنات من حيث هي موجودة لتركيبها اما من الجنس والفصل واما لتركيبها
من الماهية والموجودية ولهذا قال صاحب الشفاء غير واجب الوجود بذاته
زوج تركيبي مركب مما له بذاته ومما يستفاد من المبدأ الاول نعم شانه
وان اراد بقوله ما لا يختص بقسم ما هو مشترك بين الثلثة والاثنين في الجملة
فاحتيج في دفع الايراد المذكور بان يقال ان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب
في المقاصد الستة ولم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجوهر مثلا
او بان يقال كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها اذ ربما
لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن انواعها فقط
فان كلا من هذين القولين قريب من الاخر ولا غرض معتد به في ان يرجح احدهما
ويرد الاخر فاختر منهما ما شئت ورجح واما النقض بالكم والعرض ومثلهما

مما يوجد في الكم للجوهر والعرض فهو مندفع بان المراد بالاشتراك هو الحمل سواء كان
بالاشتقاق او بالاتحاد لا بالتركيب فقط قوله في الحاشية قيل الامور العامة ما يشمل
جميع الموجودات او اكثرها يلزم من هذا التعريف ان يكون الاحوال الشاملة
لجميع افراد العرض فقط من الامور العامة وان لا يكون الاحوال الشاملة للواجب
وجميع افراد الجوهر من الامور العامة بناء على ان افراد العرض اكثر من افراد الجوهر
بكثير قوله في الحاشية ويتعلق بكل واحد من المتقابلين عرض على ظاهر هذا التعريف
يلزم ان يكون كل من مفهومي المكاني واللامكاني من الامور العامة ولم
يرفع قوله لما اورد كلاما مما يختص بواحد منها في بابه اي لما اراد ان يورد كلاما
يختص بواحد منها من الامور المذكورة بالذات في الكتاب في بابه الذي هو
فيه سواء كان يختص به او لا فيندفع المناقشات الاربعة بتلك القيود
الاربعة قوله في الحاشية اذ المراد بالمهية هي الحقيقة الكلية هذا الكلام ليس
على ما ينبغي على راي الحكماء بل الاولى ان يقال ان المهية هي خصوصية الوجود
التي وقعت في جواب ما هو سواء كانت كلية او جزئية ولهذا قال الحكماء
ان الاول تعالى لا ماهية له بل هو مجرد الوجود قوله فالبحث عن العدم هذا [illegible] كلام المحققين
ولم يرد به ان البحث عن العدم مطلقا لكونه في مقابلة الوجود استطرادي
حتى يرد عليه ما قيل من التزام كون بحث الامور العامة مطلقا تطفلا غير سديد بل

لكون

لكون العدم الخارجي من احوال الجوهر والعرض الموجودين في الذهن بناء
على ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولكون العدم
الذهني مطلقا من احوال الجواهر والاعراض الموجودين في الخارج بل اراد
به ان البحث عن العدم المطلق تطفل اذ ليس من الاحوال الثابتة لشيء
من الاشياء بالفعل ولا من احوال الممكنة الثبوت له باعتبار الذات للتنافي
بين الشيء ورفع الوجود المطلق واما ما قيل من ان البحث عن احوال العدم
في الامور العامة بحث عن الوجود من حيث ان مقابله الذي هو العدم حاله
كذا وكذا احال الامتناع بالنسبة الى الامكان وح يرجع الاحوال المذكورة
الى احوال الموجود باعتبار الوجود فلا يكون المذكور مذكورا تبعا ففيه زيادة
تكلف كما لا يخفى فان قلت العدم المطلق يمكن طريانه للجوهر والعرض بحيث
يصيران لا شيئا محضا وبهذا الاعتبار يكون من احوالها ولهذا لم يوجد هذا
في بعض النسخ وكتب الشارح في الحاشية ان البحث عن العدم المعلوم ليس استطراديا
قلت الظاهر المتبادر من الاحوال للشيء انها تعرض له اما بالفعل او بالامكان
بالمعنى المذكور لا بمعنى امكان طريانها له بحيث لا يبقى الشيء ولهذا قال
السيد المحقق قدس سره ان البحث عن العدم المطلق تطفل واما ما كتب
الشارح في الحاشية فلا يدل الا على ان البحث عن العدم مطلقا ليس استطراديا

لا على ان البحث عن العدم المطلق ليس باستطرادي ام

واما العدم الذهني المطلق بمعنى رفع الوجود الذهني المطلق فحكم حكم
العدم المطلق في عدم جواز كونه وصفا للممكن لعموم الوجود الذهني للممكنات
باسرها بناء على ان ارتسامها في القوى الدراكة والمبادي العالية قوله في الحاشية
اذ المراد بالجوهر الماهية فان قيل تعريفا لعرض ليس ما ينبغي قلت هذا التعريف
انما هو تعريف للعرض الذي هو بمنزلة الجنس واما تعريف العرض بما هو
مشهور فليس الا تعريفا للعرض الذي ليس بمنزلة الجنس ولهذا البحث تفصيل
في المباحث الاتية قوله فالبحث عن الامتناع اراد به الامتناع بجانب الذات
في جانب الوجوب فلهذا قال لكونه من احوال العدم لا ما مر او المطلق الشامل
له ليرد عليه ما قيل من ان ذلك الحكم ايضا غير مسلم قوله وعن الوجوب
اراد بالوجوب الذاتي ولا شبهة في انه غير شامل للقسمين من اقسام الموجود
فلا يرد عليه ما قيل من ان البحث في الكتاب عن الوجوب الشامل للذاتي
وغيره حيث ذكره بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من
الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة
فانه كما يبحث في باب الامور العامة عن الوجوب المطلق قد يبحث فيه عن
الوجوب الذاتي من حيث ذكر قوله ويستحيل صدق الذاتي على المركب فذكره
يحتاج الى معذرة قوله والقول بانه لما كان الوجوب المطلق من موضوعات

كما يجوز ان يحمل ما هو بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائله م

هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوع الوجوب
المطلق موضوعات لبعض مسائله انما يصح ان لو اعتبر لكل باب من ابواب
العلم او لكل مقصد من مقاصده موضوع غير موضوعات مسائله بحيث يكون
راجعة اليه بان يكون نفسه او نوعه كالعلم قوله ليكون ما ذكر في عنوان المقصد
او الباب هو موضوعه الذي فيه موضوعات مسائله وذلك غير مطابق
للواقع لانه لا شبهة في انه لا يصح ان يبحث عن احوال الانواع الموجودة في المقصد
الذي وضع للامور العامة لانه يفضي الى صحة البحث عن جميع ما ذكر في الكتاب
من مسائل علم الكلام الذي موضوعه الموجود المطلق او المعلوم على اختلاف
القولين في المقصد الذي وضع للامور العامة قوله وهذا ظاهر الفساد لا يقال
ان عنوان الفصل بشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء موضوعا لذلك الفصل
وقد يجوز حمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على فرده بالتفصيل المذكور في
في هذا الفصل ولا يلزم من ذلك صحة ذكر جميع مسائل الكلام في المقصد الذي
وضع لذكر الامور العامة وذلك لان في مسائل العلم لا يجب ان يكون محمولاتها
اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل انما يجب كونها اعراضا ذاتية له او لنوعه
او العرض ذاتي له واما في مسائل الباب او المقصد فيجب ان يكون محمولاتها
اعراضا ذاتية لموضوعه الذي ذكر في عنوانه مع جواز كون موضوعاتها راجعة

اليه بان يكون نفسرا او نوعر بالتفصيل المذكور في موضعه لانا نقول هذا
اصطلاح جديد في الباب لا يذهب اليه ذاهب كما لا يخفى على من تتبع مسائل
ابواب العلوم ومع ذلك لا ينفع له في نفي استطراد هذا البحث عن الوجوب
في المقصد الاول فانه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كالبساطة ذهنا وخارجا
وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لانه يحمل عليه الاعراض
الذاتية للامور العامة فيلزم ان يكون البحث عنه ايضا بحسب الاصطلاح
المذكور استطراديا **قوله** وفيه فصول ثلثة لانحصار امور العامة الخ المراد
بها ما اراد المصنف ان يذكر في الكتاب وظاهر ان المذكور منها ينحصر في هذه
الاقسام فان قلت لم يجعل العلية والمعلولية فصلا منفردا ولم يجعل الوحدة
والكثرة كذلك بل جعلهما من لواحق الماهية قلت لعل ذلك لاجل تعلق
كثرة البحث بالعلة والمعلول وندرة البحث عنهما وقيل ذلك لاجل ان الاستقراء
يدل على انحصارها في الوجود والعدم ولواحقهما وفي الماهية ولواحقها
وفي المركب من الماهية واحدهما ولواحق الى العلة والمعلول واما تقديم
مباحث الموجود على مباحث الماهية فلشموله للموجودات كلها بخلاف الماهية
كما صرح به الشارح واما تقديم الماهية على العلة والمعلول فلما من اعتبار
التركيب فيهما **قوله** وتحديدهما بالثابت العين هذا التعريف لبعض المتكلمين

كما صرح

كما صرح به في الشرح الاقدم وقال سيد المدققين كانه من يرى ان
الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة
في ان الثبوت اعم من الوجود والجمهور القوم في ان النفي وهو معنى لا اعم
من العدم ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود
هذه منحصر في الاعيان كان العين مميزا الموجود عما عداه مميزا من الثابتات
من غيره فيكون فصلا للموجود او خاصة له فينا ول التعريف الموجود بذاته
والموجود بغيره ولا يختص بالموجود بذاته كما توهم وكما ان الثابت بالتقييد
بالعين يختص بالموجود كذلك المنفي بالتقييد به يختص بالمعدوم
واعترض عليه ان هذا مبني على مجرد احتمال انه لا يذهب احد الى ان
الثبوت اعم من الوجود والنفي من العدم بل القائلون بان الثابت اعم
من الوجود ذاهبون بان المنفي اخص من المعدوم قلت اراد ذلك المدقق
بالمنفي معنى الرفع وهو اعم من العدم نعم يرد عليه ان القائلين بعموم الثبوت
ينسبون الثبوت الى الخارج فاحتمال كون العين مميزا للموجود عما عداه من
الثابتات مجرد احتمال بلا وقوع ولهذا لم يذهب اليه سيد المحققين
وصرح في شرح المواقف بان فائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف
هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم من

العين

غيره ولا ما هو اعم منها والتفصيل ان يقال ههنا الاحتمالات اربعة في المعرف
ممتازة من اقسام الموجود التسعة احدها ان يكون هو الموجود في نفسه
مطلقا وثانيها انه الموجود الخارجي في نفسه وثالثها الموجود المطلق
مطلقا سواء كان موجودا في نفسه او لغيره ورابعها ان الموجود الخارجي
مطلقا سواء كان موجودا في نفسه او لغيره وعلى التقديرات الاربعة يحتمل
ان يكون المراد بالمعنى المذكور في التعريف الخارجي وان يكون المراد به
الذات فههنا ثمانية احتمالات في بادي النظر والمعتبر فيها اربعة
لم يكن فيها التعريف بالاعم وهي الثاني والخامس والسادس والسابع
والمختار عند المص هو الاحتمال من هذه الاربعة وهو ان المراد بالوجود
المعرف هو الوجود المطلق مطلقا وبالعين احد المعنيين فانه احق
بالتعريف في اول ذلك المقصد لانه اشمل وقد تعرض المص بعد التقسيم
الى الوجود الخارجي والذهني ولتقسيم الى وجود الشيء في نفسه والى وجود
الشيء لغيره **قوله** اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه لا يخفى عليك ان تفسير
النقيض بالذي اذ جعل باطل فان نقيض قولنا الذي يمكن ان يخبر
عنه ليس الا قولنا ليس الذي يمكن ان يخبر عنه فذكر لفظ الذي
او ما في النقيض ليس الا للمسامحة في التعيين لتيسير توطية لذكر النقيض

والحاصل

والحاصل ان القول بان المعدوم المطلق شيء له اتصاف بالعدم
او بالسلب بط فان المعدوم لا شيء محض ليس له الا عدم الاتصاف
وعدم الاتصاف لا يستلزم الاتصاف بالعدم كما لا يخفى **قوله** واما
الثاني فلان الامكان قد اخذ قيل فيه نظر لان المواد الثلث لا يختص
في الوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة
عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه كونه مجبرا عنه بالامكان
والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له
انتهى اقول اذا جعل الامكان المذكور جهة القضية وحكم بان معنى
كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له لزم من اعتبار القضية
المذكورة بالقوة الدور ولا حاجة الى تفسير الامكان كما حكم به سيد
المحققين قدس سره حيث قال في حاشيته على شرح التجريد وقيل لان
حاصله يمكن ان يثبت له الخبر اي يوجد وكانه قيل هو الموجود له الخبر
بالامكان وكانه في اختيار لفظ قيل اشارة الى المناقشة بان الثبوت
المذكور معنى رابطي وهو الثبوت المنسوب وقد جعل ههنا آلة لملاحظة
الطرفين والمعرف هو وجود الشيء في نفسه كما صرح به في شرح المواقف
ولعل الشارح لم يغفل عن هذه المناقشة ولهذا لم يجعل الامكان المذكور

جهة للقضية المذكورة بالقوة بل اجمال مسند الى قوله ان يخبر عنه كما هو ظاهر
العبارة فحاصل التعريف الذي الاخبار عنه ممكن ولهذا فسره لسلب الضرورة
عن طرفي الوجود والعدم اي وجود الاخبار في نفسه وعدمه في نفسه فلا يلزم
الدور بلا المناقشة المذكورة فان الامكان اذا حمل على الشيء يشمل في قولنا
الانسان ممكن كان معناه سلب ضرورة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه ولعليم
ان حمل الامكان المذكور في التعريفين على الامكان الخاص غير ضروري بل يمكن
حمله على الامكان العام ايضا ويح لزوم الدور في تعريفي الوجود والعدم مبني
على ان معنى امكان الاخبار وهو سلب ضرورة العدم وتعقل العدم موقوف
على تعقل الوجود او على ما ذكره السيد المحقق قدس سره على ما مر فان قيل
حمل الامكان على الامكان العام في تعريف الوجود يوهم ان يتحقق موجود
وجب الخبر عنه لكنه غير موجود فتوهم امر غير واقع ولهذا لم يحمل عليه
قلت حمله على الامكان الخاص في تعريف العدم يوهم ايضا تحقق معدوم بحيث
يكون ضروري الاخبار عنه فيصير الحملان في مرتبة واحدة في لزوم الدور
والايهام لامر غير واقع بل الحمل على الامكان العام يصير اولى لان توهم
امر غير واقع على تقدير تحققه يندرج في الموجود كما يتوهم من تعريفه بخلاف
الحمل على الامكان الخاص فانه يتوهم امر غير واقع على تقدير وقوعه لا يندرج

تحت المعدوم وهو توهم امر راجح وايضا سلبية الاخبار لا يميز الموجود
عن المعدوم فلا يكون امكان الاخبار بمعنى الامكان الخاص مميزا للوجود
بالذات بل مدار التمييز انما هو على سلب ضرورة عدم الاخبار فيصير الحمل به
على الامكان العام اولى قوله لعل الشارح حمله على الامكان الخاص ليصير لزوم
الدور اظهر هذا واما ما قيل في هذا التعريف من انه ان اريد بالامكان
الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدومات فيه لامكان العلم
بها وصحة الاخبار عنها والا لامتنع اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم
الانقلاب وان اريد به مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا
بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على
تقدير ان لا نعلم فمندفع اما باختيار الشق الاول بان يقال المراد بالامكان
الامكان الذاتي وليس للمعدوم المطلق اتصاف بامكان المعلومية وصحة
الاخبار عنه بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان له ذات واتصاف
بشيء وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له ولا اتصاف له بشيء
اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فعلى تقدير اتصافه بصحة
الاخبار حال الوجود لا يلزم الانقلاب وانما يلزم الانقلاب ان لو كان
متصفا بالامتناع في حال العدم لا يقال لو لم يكن المعدوم ممكنا

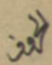
ولا ممتنعا ولا واجبا لزم ان لا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه
لانا نقول التشبيه المستفاد من لفظة ما او الاتصاف بالامتناع منافيا للمعدوم
بالاشتباه فتعريف المعدوم المطلق بما يمتنع الاخبار عنه بلا تأويل بالسالبة
كما مر الاشارة اليه ضبط قطعا والحاصل انه ليس في المعدوم المطلق الا
لا الاتصاف بالسلب واما باختيار الشق الثاني بان يقال المراد بالامكان المذكور
مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير بناء على ان المراد
بالغير هو امر واقع في نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون التعريف جامعا
لما ذكر قلنا انما يلزم ذلك لو كان المقدر في تقدير المذكور اي تقدير عدم
المعلومية امرا واقعا فان جميع الموجودات معلوم بوجه ما وذلك كاف في
في امكان الاخبار عنها واما الجواب بان المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات
والامتناع بحسب الوصف المعدومية فهو مع قطع النظر عن كون الامكان بهذا
المعنى مستعملا او لا تكلف لا حاجة اليه بل يكفي في الجواب الاكتفاء بسلب الامتناع
الوصفي كما لا يخفى فتحصل مما ذكر ان بحثه اخر منها ما هو حسن عندك ولا يخفى
عليك ان المعدوم المطلق لا يدخل في التعريف المذكور اصلا بعد اختيار الشق
الاول من الترديد المذكور سواء قلنا ان الامكان الذاتي مقدم على الوجود
على ما هو المشهور واحتجناه الى سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم او قلنا

ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بعض او قلنا
انه مع الوجود كما هو التحقيق لا لفظ الذي او ما في التعريف المذكور يوجب
خروج المعدوم المطلق عنه اذ المعدوم المطلق لا شيئية له ولا اتصاف
لشيء فكما يخرج المعدوم المطلق في التعريف المذكور باعتبار الاتصاف بالامكان لا
فيه يخرج منه باعتبار ذكر لفظ الذي او ما فيه قول الشارح في الحاشية لا يقال
الذي يمكن ان يخبر عنه يصدق على المعدوم اقول حاصل الاشارة الى اختلال
التعريف المذكور بانه ليس بمانع ولا جامع والجواب عنه اما الاول فلصدقه
على المعدوم ولا بد له من بيان [illegible] عدم ذكر البيان اما لدعوى البديهة
او لاجل ظهور البيان من وجوه اربعة احدها ما ذكرنا بقياس ان المعدوم
يمكن ان يوجد فيمكن ان يخبر عنه بالامكان الذاتي وثانيها ان المعدوم يمكن
ان يخبر عنه بانه داخل في هذا التعريف اولا وثالثها ان المعدوم يمكن
ان يخبر عنه بانه نقيض الموجود او فرد لنقيضه ورابعها ان المص تعرض
لتعريفه وما يمكن تعريفه يمكن ان يخبر عنه ولا يخفى عليك دفع هذا الاختلال
ما لم يحل كما ذكر واجاب الشارح عنه على طريقة المعارضة باثبات المقدمة الكلية
التي هي معنى اطراد التعريف المذكور ومانعيته ولا خفاء ما فيه من مخالفة لما
في الشرح لانه حمل في الشرح الامكان المذكور في التعريف على الامكان الخاص

وجعل في الجواب في مقابلة الامتناع والامكان الذي هو مقابل الامتناع
انما هو الامكان العام ويمكن دفعه بان يقال مراده دفع الاختلال المذكور
من التعريف سواء حمل الامكان على الامكان العام او على الامكان الخاص
اما الاول فظ واما الثاني فلانه لما ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر
عنه بالامكان العام فهو موجود ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر عنه
بالامكان الخاص فهو موجود بان يقال كل ما يخبر عنه بالامكان الخاص
يمكن ان يخبر عنه بالامكان العام وكل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان
العام فهو موجود وكل ما يخبر عنه بالامكان الخاص فهو موجود

يمكن ان ص

وهو المط من المراد التعريف المذكور فذكر كبرى دليل المط اشارة
اليه بظهور صغراه واما الثاني اي اختلال التعريف المذكور بانه
غير جامع فاشار اليه بقوله فان قيل المعنى الذي يعبر عنه
بحرف الخ وحاصله ان معنى الحرف والفعل حال التعبير عنهما بلفظهما
موجودان في الذهن ولا يصلحان في هذه الحال للاخبار عنهما
بشيء اصلا فلا يدخلان في التعريف المذكور فلا يكون جامعا
ولدفعه وجهان احدهما ان المراد بقوله المعرف الذي يمكن ان يخبر
عنه ما يمكن ان يخبر عنه في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك ان معاني


الحروف

والافعال وان لم يكن الاخبار عنها حال كونها معبرة بالفاظها لكن يمكن
الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات معبرة عنها بالاسماء وقد نبهنا
ما اشار المص بقوله في الحاشية قلنا قد اخبر عنه بانه لا يخبر عنه

يمكن ان

فيصدق حد الموجود عليه وما يقال من ان هذا الجواب يشعر بانه
يمكن الاخبار عن معاني الحروف والافعال حال التعبير عنهما بالفاظهما
وهذا غلط مندفع لان المخبر عنه على قسمين احدهما ما هو المخبر عنه
بالذات وهو ليس الا الصور العقلية او الموجودات العقلية التي
هي المعلومات بالذات وثانيهما ما هو المخبر عنه بالعرض وبالسراية
وهو الموجود الخارجي وما يتنزل منزلته ولا خفاء في ان المراد من التعريف
المذكور ان الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه اما بالذات كالموجودات
في الذهنية الملاحظة بالاستقلال واما بالعرض كالموجودات الخارجية
المفهومات الملاحظة الغير المستقلة من حيث كذلك كمعاني الحروف
والافعال والقضايا حال كونها معبرا عنها بانها خالية بالفاظها
فمعنى حال الاخبار عنها بعدم صحة الاخبار عنها بالذات يكون الاخبار
عنها من حيث هي غير مستقلة اي غير صالحة لان يخبر عنه بالذات
متحققا بالعرض وبالسراية فمراد الشارح من قوله في الحاشية قد اخبر عنه

بانه لا يمكن ان يخبر عنه انه قد اخبر بالعرض بانه لا يمكن ان يخبر عنه

بالذات فيصدق احد الموجود عليه لان ماذكر من قوله ولا يصدق حد

الموجود عليه لانه لا يمكن ان يخبر عنه وماذكره من قوله بعد واما انه

قد اخبر بانه لا يحكم عليه والجواب الجواب مدفعان هذه الارادة بل لانه

م لا اخبار لهذا الاشعار بعد ظهور ان هذا الاخبار اى الاخبار بعدم صحة

عنه بانه لا يخبر عنه فهو اشكال المجهول المطلق بعينه حين حكم على المجهول المطلق

الاخبار انما يكون في غير حال المخبر عن معاني الحروف والافعال بالفاظها

لا يقال على تعميم المخبر عنه سيقض بالمعدوم فانه يصح الاخبار عنه

بعدم صحة الاخبار عنه لانا نقول ان اريد النقض بمفهوم المعدوم

المطلق او بافراده الفرضية فلا اختفاء في وجودها فلا نقض وان اريد

النقض بما هو فرد له في نفس الامر فنقول ليس له فرد في نفس الامر حتى

يكون مخبرا عنه بالعرض لينتقض التعريف وسياتي تحقيقه انشاء الله تع

قوله واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الموجود المرادف

له فيه تامل لا لما قيل من انه للمعرف ان يقول الكون الماخوذ في التعريف

امر نسبي بمعنى ثبوت الشي على صفة والمعرف هو وجود الشي في نفسه

على ما هو الظ فاين هذا من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة

والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول الشارح بعد ذلك واذا احد الموجود

او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي لانا نقول

للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شامل للقسمين انما عرفت الوجود

في نفسه على تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف

ايضا بل يكون تعريف الشي بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد منه الا بالشرطين

المشهورين انتهى لا لما قيل من انه فيه بحث اما اولا فانه ليس للمعرف ان يقول

ماذكره الا اذا ثبت ان الكون معنيين فحينئذ عرفت احدهما بالآخر او عرفت

القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم لانه يجوز ان يكون

له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير وح يكون غير مستقل

بالمفهومية وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وح يكون غير مستقل بالمفهومية

كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب القوم فيه وفي نظائره من الامكان واللزوم

وغيرهما كما يجي تفصيله في الشرح واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الظ هو ان المعرف

هو وجود الشي في نفسه واي دلالة للتعريف على ذلك بل الظ هو ان المعرف

هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشي في نفسه لانه ثبوت

الشي على ما نص عليه المص واما ثالثا فلان محصول ماذكره من الايراد سوء فهم المراد

وذلك لان المص يعد ان حقق ان للموجود معنى واحدا بديهيا مشتركا حكم بان

هذا المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة واشار بذلك الى قسمي الفقير اعني

الهلية البسيطة والهلية المركبة ليخفى على ذلك اثبات المادة في قسميها ومن
البين ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة هو ذلك المعنى
والاختلاف انما هو في العوارض الخارجة عنه حتى لو عرف المعنى حال كونه
موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان لكون
اسما بهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالاخر كان تعريفا بالمرادف لا كما قيل
من انه في هذا الكلام انظار اما في قوله ليس للمعرف ان يقول الخ فلان
من زعم ان التعريف دوري مدع وعليه اثبات الدور وصاحب التعريف
بكيفية المنع ومطالبه المانع بالاثبات خارج عن قانون التوجيه فقوله
ثبوت المعنيين غير تم الخ ايضا غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم اذ لا شك
ان قول المص ان التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه
المنع على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد لا ينقلب بحسب الملاحظة تارة اضافيا
وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية وذاتيات الشيء الواحد
لا تتغير بالتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف الحقيقي قد
يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير
فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة
الى جنس اخر كمثلا الابتدا والامكان ونظايرهما من مقولة المضاف ثم العقل

تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال طرفيها وهي في كلتا
الحالتين نسبة لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى الاطراف بالذات وانما
يلتفت اليها بالتبع فيحصل تلك المعاني في الحالتين موقوفة على تعقل الاطراف
غير منفك عنها لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات
بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا لاحظ العقل بوجه من الوجوه كان
من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى فمما يشهد الفطرة
السليمة بفساده وسيجي ما لكه ثم لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود
الشيء في نفسه فاذا قلت الفرس موجود لم يتبادر منه الوجود الا وجوده في نفسه
كيف لا وقد سمى الشيخ في الهية الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر
من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض واما استدلاله على ان المعرف اعم
بانه مساوق للشيء ففي غاية السخافة اذ الموجود في نفسه مساوق للشيء في نفسه
فان كل شيء فهو موجود في نفسه وكل موجود في نفسه فهو شيء بل المساوقة
انما تلايم الوجود في نفسه لا الاعم فان الاعم على زعمه قد يصير رابطة ومن
البين ان الشيء لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد شيء قائما مرادفة
كما يقال زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يبق للتردد في المرادفة
للشيء جهة لظهور ان معنى الشيء لا يمكن جعله رابطة ولما ثبت التردد في

من العقلاء سيما المص علم انه ليس مرادهم المعنى الاعم الذي يوهمه بل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين [المعنيين] كما نقلناه في حاشية حواشينا لانه لقايل ان يقول ان المجيب عن منع لزوم الدور لم يقتصر في الجواب لمنع ثبوت المعنيين بل صرح بما هو فوقه [من] الدليل من قوله كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب قوم فيه وفي نظايره والمناقشة في العبارة ليست من داب المحصلين فخلاصة كلام المجيب ان [كون] معنى الكون معنا واحدا قد يجعل آلة لتعرف حال الغير وح يكون مستقلا [بالمفهومية] مثل قولنا في الفارسية زيد هست قايم وبود قايم وقد لا يجعل آلة لتعرف [حال] الغير وح يكون مستقلا بالمفهومية مثل قولنا في الفارسية هست وبود ولا يلزم من ذلك المعنى الواحد بحسب نحو الملاحظة بان يكون تارة مفهوما [نعم] حقيقيا وتارة امرا غير اضافي بل انما يلزم ان يكون المعنى الواحد تارة امرا [غير] اضافي وتارة مضافا مشهورا غير حقيقي وذلك ليس بمستنكر كما لا يخفى فاندفع قوله على انا نعلم بديهة الح وايضا كون المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشيء في نفسه بعد كون التعريف غير مانع لارادة المطلق مع قرينة المقام الذي يقتضي التيسير اعتبار الوجود المطلق الشامل للوجود النسبي فانه انسب في مبحث الامور العامة وايضا لا يخفى عليك ما في قوله بل المساواة انما لا



واحدا مما ذهب اليه القوم وهو بديهي وجداني فان الفطرة يشهد بان الكون

الوجود في نفسه فان ذكر المساواة انما يكون لاجل عدم احتياجه الى دفع توهم المراد [وفي] لا لاجل تعيين المراد فكما توهم فليس للمص تردد في المراد بل انما يكون ذلك التردد الى بعض بناء على الغفلة عن الادلة التي [من] نسبها وحملها ماذكره هذا القايل فكما ان الوجود في نفسه مساوق للشيء في نفسه كان الوجود المطلق مساوقا للشيء المطلق وهذا انسب بالاعتبار في مبحث الامور العامة وايضا قوله بل صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين لا [يخفى] ضعفه لمن تامل في المنقول من كلامه فانه قال المغالطة انما نشات من اشتراك اللفظ اي لفظ الوجود بين المعنيين ويمكن ان يكون مراده من هذا الاشتراك اللغوي لا الاشتراك الاصطلاحي الذي يستدعي تعدد الوضع ومن ان المعنيين اللذين هما [حصتا] معنى واحد لا قسمة الحقيقيين وكلامه في الهيات الشفاء والنجاة يدل على هذه الارادة كما يظهر [في] ما سينقله عن قريب بلا ترحال كلام القايل الاول انه لمن عرف الوجود بهذا التعريف ان يدفع كلام المص ويصحح لزوم الدور [يمنع] ويلتزم ان الوجود معنيين مختلفين ويقول مرادي من [المعرف] وجود الشيء في نفسه ومن الكون الماخوذ في التعريف وجود الشيء الجزء ولا [خفاء] في ان ذلك المنع لا يندفع بمجرد دعوى البداهة الوجدانية وانتسابه الذهاب الى وحدة الوجود الى القوم بل لا بد من اثبات ان المعرف منهم ولا في انه للقايل

الاول ان نقول ان قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب
وهو اعم من وجود الشي في نفسه من قبيل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه
فان المص ادعى على صاحب التعريف لزوم الدور فاقام هو او واحد من حاشيته
لزوم الدور بناء على تخصيص المحدود ولم يمكن ان يقول المص او واحد
من جانبه ان تعريفكم للامر الاعم بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم
وقد نص فيه على انه لمساوق الشي وايضا له ان نقول لم خص المص كون
الوجود مشتركا معنويا بين وجود الشي في نفسه ووجوده لغيره وليس في كلامه
دليل عليه وبداهة ذلك الاشتراك مم عند الخصم المعرف وانما قلنا ان في كلام
المص نظر الا لما قيل القائل الاول او لا لان كلامه مندفع بانه يقال مراد المص
ان تعريف الوجود المطلق مطلقا عنده دوري او بالي حكمه فلا وجه لكلامه اصلا
كما لا يخفى واما النظر في كلام الش في اثبات الدور فلانه لقائل ان يقول
ان الوجود لما كان معلوما بوجه ما جاز ان يكون العلم بهذا الوجه كافيا في جعله
رابطيا في ان يعرف المعرف من نفسه بوجه آخر وهو كيفيه مثلا بلا محذور في
التعريف ناش من اخذ الكون فيه ويعلم من هذا ضعف بيان بطلان تعريف
الموجود بما هو فاعل او منفعل مع عدم ذكر لفظ يكون كما نقل في الحواشي
الشريفية فان الوجود لا بد ان يعتبر في قول المعرف ما هو فاعل او منفعل لان

الموجود

الموجود في القضية الموجبة وما في حكمها اما محمول او رابطة وان كان ماخوذا
من كلام الشيخ في النجاة حيث حكم بان الوجود مبدا لكل شرح ولا خفاء في ان
النظر المذكور ساقط عن كلام المص بعد تحقيق الارادة المذكورة قوله وسلب
الكون في تعريف العدم قيل على تقدير ان يكون العلم بالعدم سلب الكون لازم
مما يترتب الفرق بالتفاوت بالاجمال والتفصيل اقول لما كان معنى العدم كما هو ظ
عند الانصاف هو نفس سلب الكون لا معنى اخر يحصل في العقل الى السلب
والكون كان بيانه بكونه مجهولا اذا فهم من العدم لا يمكن الا بان يقال افراد
اللفظ الموضوع للمعنى المركب يستلزم فهمه منه بالتفات واحد بخلاف
تركيب اللفظ فمعنى اجمال المعنى كونه ملتفتا بالتفات واحد وتفصيله كونه
ملتفتا بالتفاتين في هذا البحث فلقائل ان يقول وان سلم هذا لا يستلزم
اي استلزام اتحاد اللفظ لاتحاد الالتفات معناه فلا نسلم ان التفاوت بالاجمال
والتفصيل بالمعنيين المذكورين اي بمعنى كون المعنى ملتفتا بالتفات واحد
وبالكثرة يخرج اللفظين من الترادف وان سلم انه مع اتحاد المعنى لا يطلق
لفظ الترادف مع ان الالتفات ليس الا بالالتفات فهو يصير لغرض الش فان غرضه
حاصل بان يقول معناهما واحد فلا يصح تعريف احدهما بالاخر لكون العقل
كل منهما تعلق الاخر لا به وان كان في احدهما فالش اما حكم بعدهما استلزم

مع

المذكور او بعدم اخراج التفات في التفات المعنيين بالوحدة والتعدد
لفظهما عن الترادف واما اراد بالمراد فيما اتحاد معنى اللفظين سواء كان
ملتفت منهما بالتفاوت واحدا واكثرا او ملتفت من احدهما بالتفات
واحد ومن الآخر باكثر والقول بان الاولى ان يقال العدم مرادف للسلب
والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون
مرادفا له والمراد هيهنا عدم الوجود هو لا يخ عن التكلف المستغنى
عنه كما لا يخفى قوله وهو يتوقف على سلب مفهوم الموجود الخ قيل ان المراد
توقفه بحسب التصور وهو ظ فلا يرد ما اورده الش واعترض عليه السيد
المدقق قدس سره بان ما اورده الش في الحاشية هو انا لا نم توقفه
على تصور سلب مفهوم الموجود بل نمنع استلزامه ايضا فانه يمكن ان تصور
سلب كل من قسمي الموجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الموجود وقد حسب
صاحب القيل ان الايراد يندفع بان تعقل قولك ما لا يكون موجودا شيئا
ولا موجودا متأثرا يتضمن تعقل سلب الموجود وليس كذلك لان السلب
وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على الموجود فكما لا يلزم
من صدق قولك بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية
عن بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض

المحموع

المذكور او بعدم اخراج التفات في التفات المعنيين بالوحدة والتعدد
لفظهما عن الترادف واما اراد الانسان ولا تعقل سلب الانسانية
عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الموجود ولا تعقل سلبه
وما قال صاحب القيل في دفع الاعتراض المذكور من انه من البين
ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين تقييديين الاول مركب
اضافي من السلب والموجود والثاني مركب وصفي من الموجود والمؤثر وكذا
الحال في قولنا سلب الموجود المتأثر فتصور سلب الموجود المؤثر يتضمن
لتصور سلب الموجود وكذا تصور سلب الموجود المؤثر والمتأثر وكيف لا
ونسبة سلب الموجود الى سلب الموجود المؤثر وسلب الموجود المتأثر الى المقيد
كما ان قولك الحيوان الناطق الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق
بسلب احد القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب القسمين
التصديق بسلب المقسم ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وعلى ان شبهه
على الش ومن تبعه حال التصور بحال التصديق والفرق بينهما بين اذ لا
يريب من له ادنى مسكة في ان مفهوم السلب الموجود جزء من مفهوم
سلب الموجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عدم بصر زيد وما ذكرناه
من ان السلب وارد على المجموع خلاف صريح اللفظ فان السلب مضاف

نسبة المطلق

الى الموجود والموجود موصوف بالموثر والمتاثر لينضم تصور معناه الى تصور
معنى سلب الموجود فيتألف منها تصور سلب الموجود الموثر فلا شك
ان كلا من التصورين جزء من سلب الموجود الموثر او المتاثر ومن ذكر
ذلك فهو داير بين امرين اما قياس التصور على التصديق كما مر واما عدم
الفرق بين القسم والفرد الذى ليس بقسم كالموثر والمتاثر فان تصور السلب
المضاف الى الفرد الذى ليس بقسم كسلب الموثر لا يتضمن تصور سلب
المقسم بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الموجود
الموثر وقوله السلب وارد على المجموع لا على كل واحد كلام لم يصدر عن روية
فان السلب انما يتقيد صريحا بالموجود ثم الموجود يتقيد بالموثر والمتاثر
وصرف مفهوم القسم الى معنى فرد يتعلق السلب به ارتكاب مجاز وهو
غير جائز فى هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون تعريفا حقيقيا
ولا يجوز حمله على المجاز اقول العجب من غفلة هذا القائل عما حققه
فى الحاشية السابقة من انه لا يفهم المفهوم المركب من المعانى المتعددة
من اللفظ المفرد الا ملتفتا بالتفات واحد فانه ان اعترف بذلك
موافقا السيد المحققين قدس سره والشارح رحمه الله تعالى انه فع
اعترض به على الشارح فان كلام الشارح هو ان مفهوم قولنا الموجود الموثر

اذا فهم

اذا فهم من لفظه الفاعل لم يلتفت اليه الا بالتفات الى مفهوم الموجود
بانفراده فالسلب الوارد على مفهوم الفاعل انما يرد على مجموع مفهومى
الموجود والموثر لا على مفهوم الموجود وحده كما توهم هذا القايل
فعلى هذا الاعتقاد فى حال ما ذكره هذا القايل بالتفصيل والاطناب والحاصل
ان الكلام انما هو فى السلب المتعلق بالفاعل والمنفعل لا فى السلب المتعلق
بالموجود الموثر والموجود المتاثر ليجرى فيه ما ذكره القايل بالتفصيل
والاطناب وحاصل كلام الشارح اعتراض على سيد المحققين قدس سره
بانه لما اعتقد ان المفهوم المركب اذا فهم من اللفظ المفرد لم يلتفت
اليه الا بالتفات واحد لزم ان لا يحكم ان السلب الوارد على مفهوم
الفاعل والمنفعل هو الوارد على مفهوم الموجود بانفراده والقايل
المذكور الدافع لهذا الاعتراض لما وافق السيد المحقق فى الاعتقاد
المذكور لم يتيسر له الدفع لان هذا الاعتقاد مستلزم الحكم
بان السلب انما يرد على مجموع مفهومى الموجود والموثر واذا تحققت
ما ذكر ظهر فساد قول القايل المذكور وصرف مفهوم القسم الى معنى
فرد يتعلق السلب به ارتكاب للمجاز نعم للسيد المدقق المذكور
ان يقول بان السلب الوارد على الفاعل انما ورد على مفهوم الموجود

اولا فلزم الدور على تقدير ان يقال معنى الفاعل هو معنى الموجود
الموثر بحيث لا معنى يحلله بهما والعجب من هذا السيد المدقق
فانه اذا اعترف بانه لا فرق بين قولنا الموجود الموثر ومعنى
قولنا الفاعل على تقدير ان يكون معناهما واحدا بالاجمال
والتفصيل لزمه ان يحكم بان السالب الوارد على الفاعل انما يرد
اولا على مفهوم الموجود فيتم بيان الدور المذكور والغرض من هذا
الكلام ان المناسب لتحقيق السيد المدقق قدس سره ان يتم بيانه
الدور المذكور وتحقيق القايل المذكور ان يقع ذلك البيان ووقع
الامر بالعكس وهذا امر عجاب **قوله** وضعفه ظ لانا لا نم لا يقال قد
صرح الشيخ الرئيس في المنقارات ان الفاعل والمنفعل من اقسام الموجود
والمقسم معتبر في مفهوم القسم ولهذا قال السيد المحققين ان معنى
الفاعل هو الموجود الموثر ومعنى المنفعل هو الموجود المتاثر لان
المقسم يجوز ان يكون عرضيا لاقسامه ولهذا جعل التعريف المذكور
من باب التعريف بالاخفى ولم يتعرض للدور حيث قال واولى الاشياء
ان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود
والشئ والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شئ منها ببيان

شئ اعرف منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب
كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا
ان كان ولا بد من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب
ان يكون فاعلا او منفعلا واما الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا
بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشئ الظاهر بصفة لم
يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له **قوله** غاية الامر ان ثم قال الشيخ
هذا اشارة الى امكان منع لزوم كونهما موجودين فان عدم العلة علة
لعدم المعلول اقول بعد ان سلم كون المعدوم علة بناء على ان المراد
بالعلة ما هو علة مطلقا سواء كانت علة بالذات او بالعرض فلا نم
انه يطلق على المعدوم الفاعل والمنفعل بل لا يطلقان الا على الموجود
بلا خفاء فان العلة المطلقة قد اعتبرت على وجه يصح استعمالها
في المعدومات واما الفاعل والمنفعل فلا يعتبر فيهما ذلك الوجه
الا على بعد **قوله** واعتذر عنه الح قيل فيه بحث اما اولا فلانا
نقلب هذا الاعتذار فنقول لمفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم
الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الموجود معلوم لكل من يعرف

متن اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة علم مفهوم الموجود وان جهل
جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم
الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود
بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر
اعني مفهوم الحقيقة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوم الموجود
والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف تحصيلا له
كما في سائر المفهومات الملكية اولم يرد سيد المحققين قدس سره
من قوله مفهوم الموجود يشتمل على شيئين ان مفهوم الموجود اللغوي
يشتمل على شيئين كما يدل عليه ظاهر عبارة القوم بناء على ان المراد ههنا
ليس الا تعريف الموجود بحسب اللغة كما صرح به المص وذلك كاف في
تحاصل الاعتذار ان مفهوم الموجود بحسب اللغة يشتمل على شيئين مفهوما
الوجود بحسب اللغة ومفهوم الصيغة المفعول بحسبها لكن مفهوم جميع
صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة في الجملة اي الصرف لمن اراد
تحصيل معاني هذا الكتاب الموضح لا وجه للطلب المذكور كما لا يخفى ولا
وجه ايضا للكلام التعليل لظهور ان كل تعريف مشتق بمشتق بحسب
اللغة مستلزم لتعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بحسبها

المكتسبة

بحسبها

واما

واما دفع السؤال الثاني فلا يخفى على احد ان معنى الصيغة يشتمل
على الربط بين الذات المبهمة ومبدا الاشتقاق فاذا علم مفهوما
الصيغة ومبدا الاشتقاق علم مفهوم المشتق وانما الجواب به
القايل المذكور على السؤالين المذكورين من قوله والجواب عن الاول
ان ما علم من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الموجود لا كنه الموجود
والمقصود بالتعريف ههنا هو الثاني وعن الثاني ان تفصيل معنى الموجود
الى معنى المشتق منه والصيغة معلوم من علم اللغة والصرف اذ الجزء
الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك من وظايف المقام
قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي
بل الى التفصيل الذي هو معلوم من اللغة ولو ابتني بالاعتذار
على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض تعريفا لمبداء
بالمبدا شايع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه ما ذكر فيه ان تعيين
الارادة في ان المراد ههنا التعريف الصناعي يخالف لما صرح المص به من
ان تعيين الارادة في الا ان المراد المراد تعريف اللفظ وانه مجرد ما ذكر
لم يدفع السؤال الاول بل يحتاج الى ضميمة وادعاء بداهة ما ههنا وهي ان
ليس الصيغة تعريف الا التعريف اللغوي كما لا يخفى على ما اقول ولو ابتني

الاعتذار الخ فتبيه ان القايلين والشيوخ المذكورين ممنوعان لا سيما
فى تعريف الصناعى الذى هو المقصود بادعاء ذلك القايل ولو لم
يعين معنى لفظ التعريف المذكور فى قول سيد المحققين حيث قال
فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فى التعريف
اللغوى ولا فى التعريف الصناعى بل اخذ مطلقا لم يكن حاصل الاعتذار
المذكور الا من تتبع اللغة فى الجملة اى تتبع العرف لمن اراد تحصيل
هذا العلم حصل له تعريف الصيغة فاذا علم مفهوم الموجود
علم مفهوم الموجود بحسب العلم بمفهوم الوجود وان جهل مفهوم
الوجود مطلقا جهل مطلقا فلو احتاج الموجود الى التعريف مطلقا
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه لم يتوجه اليه ايضا ما ذكر من قلب
الدليل كما لا يخفى وهذا هو الاوفق بالاعتبار قوله لدلالة الوجود والعدم
عليها اى بالالتزام العرفى فيندفع المناقشة فى كونها بالالتزام
قوله او لانا اطلقنا عليها هذا هو الاوجه وذلك لانه قد جرت
العادة بان يعبر عن الموجود من حيث هو موجود بالوجود ليكون
الاشارة الى مرادفة الموجودية ولهذا قال المص الفصل الاول فى الوجود
والعدم اى فى الموجود من حيث هو موجود والمعدوم من حيث هو معدوم ثم قال

وتحديدهما

وتحديدهما بالثابت العين الخ اشارة الى ان المقصود تعريف الموجود
من حيث هو موجود قوله مع انه ليس كذلك يعنى ان تعريف كل مشتق
بمشتق ليس تعريفا للمبدا بالمبدا قوله فح ان اجيب بشق آخر الخ
قيل هذا فى التعريف الرسمى غير بين فان مفهومى المشتقين اذا كانا
متساويين ولم يصدق المبدا على المبدا فلم لا يجوز تعريف احدهما
بالآخر كالضاحك والمتعجب اقول هذا بعينه اعتراض الشارح على سيد
المحققين كما مر من انه يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالحركة الارادية وهذا وارد على ما يلزم من ظاهر قول
السيد المحقق من ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف فى الحقيقة لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق ولا يرد على الشارح لانه اراد بالسوال المذكور
فى قوله وتحقيق المقام ان السوال عن المشتق السوال بما هو كما يدل عليه المثال
المذكور بعده وكذا لا يصح فى جواب هذا السوال الحقيقة الا الحد فحاصل
كلام الشارح ان تحديد المشتق بالمشتق تحديد لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق واما ترسيم المشتق بالمشتق فليس ترسيما لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق فذكر فى كلام المصدر بالتحقيق الترديد المشتمل على الشقين
اللذين فى احدهما تحصيل الحاصل الذى كلام السيد المحقق صحيح فيه وفى الآخر

يحصل التقسيم الذي لا يصح كلام فيه وفي الآخر يحصل التقسيم الذي
لا يصح كلام فيه والقول بتجويز الرسم في الجواب ما هو على سبيل المسامحة
لا يصح إلا عند قرينة وهي منتفية في الشق الأول من الترديد المذكور في الشرح
فيحصل من الشق الأول التحديد كما هو المط وأما في الشق الثاني فقد تحقق
قرينة دالة على تجويز الرسم في جواب السؤال بما هو فيه وهو قوله أو بوجه آخر
وأراد به الوجه المغاير لمفهوم المشتق الذي هو العنوان مغايرة بالذات كما هو
المتبادر منه بالسؤال المذكور في شق الترديد هو السؤال بما هو ولا يجوز
وقوع الرسم في جواب ما هو في الشق الأول لعدم تحقق القرينة فاندفع عن
الشارح كلام القائل المذكور **قوله** وأما إذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق
إلخ قيل لا يخفى عليك أن هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الأول فتم كلام
المعترض من غير قصور ولا يتوجه عليه ما أورده عليه لأنا لا نسلم أن تعريف كل
مشتق بمشتق تعريف للمبدأ بالمبدأ قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالإرادة ولا يجوز تعريف الإحساس بالحركة الإرادية فكأنما هو تعريف لما صدق
عليه الحساس لا المفهوم الذي هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه
تعريف الإحساس بالحركة الإرادية كما قرره المعترض وكلام المعترض هادي

على أنه مرادفه ما ذكرنا حيث قال مفهوم الوجود يشتمل على شيئين الآخر فإنه
صريح في أن غرضه أن تعريف مفهوم المشتق تعريف المأخذ بالمأخذ فيه
بالمشتق
بحث لأنا لما قال عليه سيد المدققين من أنه لم يذكر هذا القائل أن ما صدق
عليه الحساس مقابل المفهوم وهو غير مقصود عنه كريد ولذا لم يكن هذا الأمر
مفهوما لم يصح أن يكون التعريف الجاري عليه كالمتحرك بالإرادة في ذلك
الحساس المتحرك بالإرادة تعريفا له ولأن ما صدق عليه الحساس هو هذا
الحيوان المشخص مثلا هو غير صالح لأنه يكتب وعلى تقدير صلاحيته لا يصلح المتحرك
بالإرادة لأن يكون تعريفا له لانتفاء المساواة المعتبرة على رأي الجمهور بينهما
ليرد عليه أن ما صدق عليه المفهوم قد يكون مساويا كالحيوان في المثال
المذكور فإنه ما صدق عليه الحساس والمتحرك بالإرادة يصح أن يكون
تعريفا له فالقائل المذكور حكم بأن المتحرك بالإرادة تعريف الحيوان الذي
هو مساو للحساس لا له بل لأنه قد عرفت أن مقصود الشارح من ذكر الكلام
المصدر بالحيثية أن تحديد المشتق بالمشتق هو بالحقيقة تحديد المبدأ
بالمبدأ وأن ترسيم المشتق بالمشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ فغرضه من ذكر
السؤالين أن يحصل بالسؤال الأول حد المشتق وبالسؤال الثاني رسم مفهوم المشتق

فقول القايل ان هذا المشتق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح لا يخفى فساده فان كون الشيء تعريفا
لما صدق عليه المشتق مساويا له في الصدق مستلزم لصحة كونه تعريفا
لمفهوم المشتق فلهذا ذكر الش في السوال الثاني الانسان الذي هو يساوي
الضاحك ليصير تعريفه صالحا لتعريف مفهوم المشتق الذي هو الضاحك
فليس تعريف المشتق منحصرا عند الش في القسم الاول فظهر فساد قوله ولا يرد
عليه ما اورده الخ والعجب من هذا القايل كيف يلتزم ان تعريف كل نحو
مشتق بمشتق تعريف للمبداء بالمبداء مع انه قد منع ذلك في التعريف الرسمي
وظهر ايضا فساد قوله هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم
الذي هو معنى المشتق الخ فان قول الش فلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة صريح في ان التعريف بمفهوم
الحساس وكذا قوله بعد واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق على وجهين
صريح في ان التعريف في كل من الوجهين تعريف لمفهوم المشتق وما قيل
انه لا يخفى على من له ادنى مسكة على الشيء قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما
ما هو جواب السوال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السوال عما صدق عليه

ان الشارح

المشتق

المشتق وقد علم بوجه ولا يريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر ثم حكم
بان الاول يستلزم لتعريف المبداء بالمبداء دون الثاني فعبارته صريحة
في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السوال عما
صدق عليه الذي علم بوجه والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر ولا ريب في ان
الشيء المعلوم بالوجه المراد معرفته بوجه آخر او بكنهه قوله هو المعرف
لا محالة وما يقع في جواب السوال عنه انما هو معرف له وكيف يكون السوال
بطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه آخر والجواب تعريفا لشيء
آخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر
المساوي الذي يصدق هو عليه لا يخفى ما فيه فانه اورد في القسم الش تعريف المشتق
الى قسمين احدهما ما هو جواب السوال عما صدق عليه المشتق المساوي له فيكون
عبارته صريحة في ان كون القسم الثاني تعريفا لما صدق عليه مستلزم لكون
القسم الثاني تعريفا لمفهوم المشتق المساوي لما صدق عليه ضرورة ان تعريف
احد المتساويين هو تعريف للآخر وقد عرفت غير مرة ان مراد الش من الشق
الثاني تحصيل المفهوم رسم المشتق فان الجواب في الشق الثاني ان كان حدا
لما صدق عليه المشتق المساوي له كان رسما لمفهوم المشتق وان كان رسما
لما صدق عليه مفهوم المشتق كان وجها غير مفهوم المشتق بدليل آخر غير

قوله بوجه م

وجه هو مفهوم المشتق وكان رسما لمفهوم المشتق فحاصل كلام الشارح من هذا
التحقيق ان تحديد المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ واما رسم المشتق
فليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما اعترف به ذلك الفاضل في الحاشية السابقة
اذا اتقنت هذا ظهر فساد قوله لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريفه مفهومه
وتعريف الامر المساوي الذي يصدق هو عليه ان تعريف الامر المساوي الذي
صدق هو عليه بعينه يصح ان يكون تعريفا له ورسما له بالشرطين المومى
اليهما في الشرح على ما مر وهو الحق فجعل الشارح تعريف المشتق اعم من تحديد مفهومه
وتحديد الامر المساوي الذي يصدق هو عليه باعتبار انه رسم له فجعل تعريف
المشتق اعم من التحديد والترسيم **قوله** وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب الخ
وما قيل ان الكاتب هو رسم الانسان فلا يصح ان يقع في جواب ما هو سند منع بانه [يقال]
يصح الرسم في جواب ما هو على سبيل المسامحة عند تحقق قرينة يدل عليها كما في [المشتق]
الثاني في الترديد المذكور في الشرح فان قوله او بوجه اخر قرينة دالة على ذلك
واما ما يقال من ان القوم لو لا ارادوا بمطلب ما يعم الحد والرسم بل التعريف
اللفظي ايضا لم يصح الحكم بتقدم ما الاسمية على جميع المطالب لجواز ان يعلم
بوجه ما مثلا ثم يطلب بهل البسيطة وجوده الى آخر المطالب فليس بشيء لانه
اذا علم الشيء بوجه ما ولم يعلم بذاته ثم يطلب بهل البسيطة وجوده يكون

هذا

هذا السؤال بالقياس الى مفهوم هو الرسم لا بالقياس الى مفهوم الشيء لانه
السؤال بهل اذا كان بالقياس الى شيء وجب ان يتصور ذلك الشيء
بذاته ليمكن طلب وجوده بهل فانه اذا كان لم الانسان مثلا نعلم بوجه
الضاحك لم نطلب بهل البسيطة وجوده فاذا كان هذا الطلب بعينه مطلب
وجود مفهوم الانسان فاذا علم بعد ذلك معنى الانسان بذاته لم يحتج الى
ان يطلب بهل البسيطة وجوده وليس كذلك بل ربما يشك في وجوده فيحتاج الى مطلب هل
البسيط فهذا التخريج من النظر يوجب ان يقال ان الحق هو ان الحكم بالتقدم المذكور على التصحيح
انما يصح لو ارادوا بمطلب ما الشارحة ما يتناول التعريفات اللفظية لا ما يتناول [illegible]
قوله فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه الخ مراد الشارح ان تعريف الموجود
بما هو موجود بما يمكن ان يخبر عنه انما هو رسم لانه لو كان تحديدا لزم ان يكون
امكان الخبر عرضا للموجود محمولا عليه مواطاة وليس كذلك فاندفع عنه ما قيل
عليه من انه لا شك ان غرض المعرفين من هذا التعريف وانما هو بيان كنه
الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه وليس الغرض تصور
افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق
فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا لافراد الموجود بوجه يميزها
عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق للمقصود ان

يحمل على الوجه الاول اعني تعريف الوجود بما هو موجود في ح لكن امكان الجزء غير محمول
على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم يغتفر العرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه
فانه لا شك ان مقصود المص من قوله تحديدها ما هو التحديد الذي هو بمعنى
التعريف اعم من ان يكون تحديدا اصطلاحيا او ترسيما او ترسيم مفهوم المشتق
بالمشتق ليس تعريفا للمبدا بالمبدا كما اعترف به هذا القائل ايض في الحاشية
السابقة ولا شك ان هذا التعريف من هذا القبيل وقد عرفت ان مقصود الش
بالذات من الوجه الاول ترسيم مفهوم المشتق لا ما صدق عليه مفهوم
المشتق المساوي فانه ذلك جعل ذريعة لتحصيل رسم مفهوم المشتق كما مر
الاشارة اليه غير مرة ويمكن دفع كلام الشم عن سيد المحققين بان يقال
مراده ان كل تعريف مفهوم المشتق بالمشتق بالحقيقة تعريف للمبدا بالمبدا
سواء كان حدا او رسما فان كان حدا فاخذ المعرف صادق على مبدا المعرف
بالمواطاة وكان رسما كان تعريف المبدا بالمبدا من قبيل تعريف الشي
بلازمه المباين فانه يصح بتقريب الاستلزام المحمول كما هو المشهور وهذا
هو مراد من قال في جواب قول الشم كما ان التحقيق في هذا المقام ان تعريف
المشتقات ربما يكون المقص منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها
وربما يكون المقص منه تعريف معروضاتها التي يساويها كما اذا اريد

تعريف

تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه آخر من جوهر كالمتحرك بالارادة
ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريفا للماخذ بالماخذ نفسه كالوجود
والثبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم عليه مواطاة
فان العوارض المختصة بالموجود على نوعين نوع يصلح ان يحمل على الوجود مواطاة
ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يؤخذ بالقياس اليها محمولات عليه
والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول وهو مشتمل
على كلا نوعيه واما ما قال عليه سيد المدققين من انه فيه بحث اما اولا فلان
ما ذكره الش نقض اجمالي للدليل المستدل به الدال على ان كل تعريف للمشتق تعريف للمبدا
الاشتقاق فلما سلم المجيب ان بعض تعريفات المشتقات ليس تعريفا للمبدا
لكفى ذلك مادة لنقض الناقض ولا يندفع نقضه بان التعريفات المذكورة
في هذا المقام تعريف للمبدا واما ثانيا فلان معروض المشتق ان كان مشتقا
كان من القسم الاول وسلمنا المعرف مبدا الاشتقاق بوجه وان لم يمكن
والغرض ان مفهومه المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق
على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة
بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل المعترض ان افاد ان تعريف

المشتق بالمشتق تعريف الماخذ بالماخذ فلم يتوجه على الناقض اذكر المجيب
من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر ماخوذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان لم تعلم ذلك
لم يتفرع عليه دليل ما فرعه عليه من قوله فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف
بالحقيقة للموجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للوجود بما يوخذ من ثبوت
العين لا بنفسه فيندفع لا بما قيل من ان مدار الايرادات على جعل كلامه جوابا للنقض
وتصحيحا لكلام المعترض وليس مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته انه تحقيق للمقام
وتفصيل له لا توجيه كلام المعترض فلا يرد شيء من الايرادات التي ذكرها هذا
المدقق لانه لا خفاء في ان مراد القايل المذكور دفع نقض الشارح وتصحيح كلام
المعترض بان يقال ان ما ذكره الشارح نقض اجمالي لدليل المعترض الذي بل وهذا القايل
دفعه بعدم تخلف المدعي عن الدليل فان حاصله كلامه ان التعريفات الجارية
على المشتقات على قسمين ما يكون المقصود منه تعريف مفهومات المشتقات من حيث
هي مفهوماتها والباقي ما يكون المقصود فيه تعريف معروضات المشتقات
المساوية لها والاول بالحقيقة تعريفا المبداء بالمبداء او على احد من النحوين
المذكورين وهذا هو مراد المعترض ولم يقل هذا القايل بان بعض تعريفات
المشتقات ليس تعريفا للمبداء بل يلزم من قوله دون الثاني ان بعض التعريفات
الجارية على المشتقات بحسب الظاهر ليس تعريفا لمبداء الاشتقاق المعرف وهذا بمبدء الاشتقاق المعروض



النقض هو تعريف لمعروضات المشتقات فيندفع الايراد الاول واما الايراد
الثاني فاندفاعه بان يقال ان معروض المشتق لا يتعين في المشتق بل
على قسمين احدهما ان يكون مشتقا وثانيهما ان يكون غير مشتق كما ذكره في المثال
وعلى التقديرين يمكن ان يكون المعرف مشتقا وان يكون غير مشتق فهيهنا
اربعة احتمالات في ثلثة منها ليس تعريف المبداء بالمبداء وفي واحد منها
تعريف لمبداء اشتقاق المشتق المعروض بمبداء اشتقاق المعرف فقول
السيد المدقق معروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول مستلزما
لتعريف مبداء الاشتقاق بزعمه منه فح فانه اذا كان مشتقا لم يلزم
بزعمه ان يكون تعريفه مستلزما التعريف ماخذ الاشتقاق المشتق المعروض لا ماخذ
المشتق العارض وقوله فانه ان لم يكن المعروض مشتقا والغرض ان المقصود
تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريفات المشتق مندفع ايضا بان يقال ان القايل
جعل هذا القسم قسما من التعريفات التي اجري على الظاهر على المشتق سواء علم يقصد منه
الا تعريف معروض ذلك المشتق او لم يقصد منه الا تعريف نفس ذلك المشتق وما
استبعاده قصد التعريف الحيوان من تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة فهو غير
واقع في موقعه لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس واريد تعريفه بوجه
آخر وقيل الحساس هو المتحرك بالارادة كان ذلك بالحقيقة تعريف الحيوان

المتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان الا بوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه
بالمتحرك بالارادة الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو علمت ان الحيوان
هو المتحرك بالارادة لم يفهم من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علم بوجه آخر
واما الايراد الثالث فهو مندفع بان يقال مراد المحشي بناء على التحقيق المذكور
ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ على احد من النحويين المذكورين
ودليل المعترض لا افاد ذلك فتوجيه على الناقض ما ذكره المجيب من جواز تعريف
ماخذ المعرف بما هو ماخوذ من ماخذ التعريف واما تفريع ما فرع على الدليل من قوله
فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين فهو بواسطة
ان الواقع كذلك **قوله** فان لم يوجد او وجد لها آخر قيل ان سياق هذه العبارة
يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف
فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل
والثاني اولى لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كالمشتقات فيلزم ان لا يجري
تعريفها بالمركبات ومن هاهنا علم ان لا ترادف بين العدم والسلب الكون على تفكيك
ان يكون معناه ذلك واعترض عليه سيد المدققين بانا لا نسلم ان كلام الشارح
يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد
في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ

المفرد

المفرد المرادف المذكور في قوله بل مدلول على الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى
ولا نسلم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناهما
واحدا وان التفاوت بينهما ح في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون
على انه ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمن اين علم
انه معتبر فيه وما قال القائل المذكور في دفع الاعتراض عليه ان وصف المفرد بالمرادفة
وتغير الاسلوب في المركب من وصفه بالترادف الى قوله الفاظ مركبة دال
على مفهوم آخر مما يشعر اشعارا بينا لعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو
تحقق الترادف بينهما لم يكن لتغير الاسلوب ولهذا التطويل فائدة بل كان
الظاهر ان يقال بدل ان على الالفاظ المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او وجد
مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
لم يتوجه ما ذكر من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا مقصود الاثر
اذا كان المفرد دالا على التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد
من المركب مقصودا وقد سبق منا في العدم وسلب الكون ان المفرد لا يدل
على التفصيل اصلا واما اعتبار اتحاد الوضع فانا ذكرنا على سبيل الاحتمال
ولذلك قلنا ان الثاني اولى فلا يرد ما يرد عليه ان تغير الاسلوب في المركب
عن وصفه بالترادف انما يكون لاجل ان يكون المركب دالا على مفهوم المفرد على

احدهما مرادف له هو لفظ المعرّض وثانيهما ليس مرادفاً له كالحيوان الناطق
بالنسبة الى الانسان كما مرّ سابقاً فقوله لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لتعرّضه سلوب
وهذا التطويل فائدة ليس على ما ينبغي واما اختيار المفرد المرادف اولاً فانما
هو لكونه اخصر قوله فان لم يوجد مفرد كذلك اورد مركب كذلك يشعر انحصار
المركب فيما ذكر وليس كذلك ولا يخفى ما في قوله ثم لو لم يكن الترادف التفاوت
بين المفرد والمركب الى قوله معقود فان المركب على قسمين كما ذكر وفي ثاني القسمين
اللذين مثل الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان يحتاج الى ما ذكره فانه لم
يوجد في هذا القسم واما قوله وقد سبق الخ وقد مرّ فساده في الحاشية السابقة
ويمكن ان يقال ان في عدم ذكر التفصيل في المركب اشعار بان المفرد ليس
مرادفاً للمركب والحق ان يقال ليس بين المفرد والمركب مرادف بناء على ان شرط
الترادف تساوي عدد الوضع المعتبر في المترادفين كما مرّ قوله اذ لا شيء من
المفهومات اعرف من الوجود الخ يؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان
الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً اولياً ليس
ذلك الارتسام مما يحتاج ان يجلب باشياء اعرف منها فاما ما قيل من ان هذه
الكلية غير واضحة فهو مكابرة بل هذه الكلية بديهية وقد يعبر على توضيحها بان نسبة
مفهوم الوجود الى البصيرة كنسبة النور الى الباصرة فكما ان ليس في المحسوسات

شيء اظهر من النور كذلك لم يكن في المعقولات معنى اظهر من الموجود فالمراد
بالوجود الموجود من حيث هو موجود فالتعبير بالوجود انما هو للاشارة الى حصر فيه
الموجود قوله بل يمنع كونه متصوراً ايضاً خلاصة الكلام هنا ان الوجود بالحقيقة
هو ما يصير الاشياء موجودة باعتبار تحققه وتعلقه بها وله عنوان وظل وكلاهما تام
في العقول البشرية ولفظ الوجود اما موضوع لهذا العنوان ويستعمل في ملزومه او موضوع
للملزوم ويستعمل في لازمه الحقيقي بالمجاز ولا شك في تحقق امر في نفس الامر بحيث
يكون الاشياء موجودة باعتبار حيثيته وتعلقه بها وله صورة عقلية محاكية
له وان كانت غير موافقة له في الحقيقة فمن قال بان الاسماء موضوعة للامور
الموجودة في الخارج اختار الاحتمال الثاني ومن قال انها موضوعة للصور
العقلية اختار الاول وكل من الملزوم واللازم في غاية الظهور واما اللازم
فهو لشدة ظهوره حصل له الخفاء بالنسبة الى العقول البشرية كما هو المشهور واما
اللازم فهو صار بحيث لا يكون اعرف منه بواسطة شدة ظهور ملزومه وفي
زيادة توضيح ما ذكر انشاء الله الحليم اذا تقرر ما ذكر ظهر انه ان اراد ان كنه
حقيقة الوجود ملزومه الذي يكون بالاشياء وباعتبار تعلقه بها موجودة كان
ممتنع تصوره للقوى البشرية موجهاً لا يمكن دفعه الا بان يقال نزاع القوم
ليس في تصوره بل نزاع القوم انما هو في بداهة لازمه القريب المساوي بحيث يصير

صورته العقلية وان اراد بكنه حقيقة الوجود مفهوم اللازم المساوي لما هو
باعتباره معينه للاشياء يصير موجودة فمنع كل من البداهة والتصور مكابرة
ظ ولهذا قال الشيخ في الشفاء الموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة
على معنى واحد ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب
واما ما قال سيد المدققين قدس سره في الحاشية من انه قد ذهب جمع
من اجلة المتأخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود وسعوا انه متصور
بالكنه وتبعهم الشارح منها وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان
المنع ساقط اما بيان ان نزاعهم في تعريف الوجود فقد مر آنفا واما
بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا
لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكان معتبرا
وكنهه ذاته نفسه لزم اذ لم يوجد منه معقول وموجود حتى يتصور
ان يقال ما هو المعقول منه كنه الموجود او وجهه ويكون زائدا وزان
الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كاللاشيء فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا
بان الكلي بالقياس الى ما هو فرد له في نفس الامر يكون احدهما فما لا يكون
له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون
امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم

لاسيما كتاب الاشراق ومستقل بذاتها ولا في الذهن لان ما يحصل في الذهن
ليس من افراده حتى ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس
متحركا بما في ذهننا من حركته والمص اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه ففيه بحث لما قيل عليه من ان اثر
ليس نزاعهم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس
مفهوم ما اعرف من وجه الوجود اذ من جملة وجوهه امكان الاخبار عنه
وكونه فاعلا او منفعلا الى غيرهما فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه باجزائها
التي هي اعرف منها وما قاله في بيان سقوط المنع ساقط اذ الوجود وان كان
امرا انتزاعيا الكنه ليس امرا اختراعيا فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر
الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن مكابرة
صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه
ليس متحركا بما في ذهننا من الحركة يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج
موجودة في الذهن فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من سواده
على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا فان الموجود في الذهن
هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين وتشبيهه بالكلي العرضي في غاية

البعد فان الوجود هٰهنا بمعنى الموجود ولا شك ان له افراد في نفس الامر وكذا
الوجود بالمعنى المصدري فان له حصصا فيحكم العقول بان كل كلي فهو نوع بالنسبة
الى حصصه لانه لا خفاء في ان النزاع حاصل في تعريف الموجود فانه
عند المص لا يمكن ترسيمه ولا تحديده موافقا لما تقرر من كلام الشيخ وقال
بهمنيار ان الوجود لا يمكن تحديده لانه اولى في التصور اذ ليس له جنس
ولا فصل وبالجملة لا شيء اعرف منه حتى يعرف به ولا شيء اعم منه حتى
يدخل في حده قال في بعض النسخ ولما موضوع الالهي اي الموجود من حيث هو
موجود فليس يحتاج الى تحديد اذ ليس له جنس ولا فصل بالجملة فليس شيء
اعرف منه حتى يعرف ليس له رسم اذ اجزاء الحد والرسم يجب ان يكون
من المحدود وليس شيء اعرف من الوجود ولا اعم منه فيدخل في حده فان الموجود
وما يجري مجراه كالشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا
فحاصل كلام السيد المدقق هو ان ليس للوجود كنه اي تفصيل الذات لبساطته
بالاتفاق وليس له فرد في نفس الامر وراء الحصة ليتنازع في ان المعقول
منه كنهه فلا يكون النزاع في الكنه بل النزاع في امكان تعريفه الموصل
الى مفهومه البسيط وليس معنى كلامه ان النزاع في مطلق التعريف كما توهم
هذا القائل فقوله ليس نزاعهم في مطلق التعريف لانه قد لا اعرف منها مندفع

عنه كما لا يخفى واما قوله في بيان سقوط المنع ساقط الخ ففيه ان الوجود
على تقدير ان يكون انتزاعيا ليس له تحقق في الخارج باعتبار ذاته ولا في الذهن بحيث ان
يتحقق به الشيء باعتبار تحققه في الذهن فقوله فيكون له تحقق في نفس
الامر ان اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في الخارج لم يخف بطلانه وان
اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في ذهننا وان لم يتحقق الشيء بهذا الاعتبار
كما يدل عليه قوله وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة الخ وان اراد
ان له تحققا يتحقق الشيء بهذا الاعتبار لم يخف ايضا بطلانه فغرض السيد
المدقق قدس سره ان الوجود لما كان انتزاعيا لم يتحقق بذاته باعتبار ان يتحقق
الشيء به في الخارج ولا في الذهن اما تحققه بذاته في الذهن لا بهذا
الاعتبار فهو مما لا يسقط المنع فقوله وانكار وجوده مكابرة صريحة
الخ لا يوجب سقوط كلام السيد قدس سره فانه لا ينكر وجوده في الذهن
مطلقا بل انما ينكر وجوده في الذهن بحيث يكون وجوده فيه منشأ لكون الشيء
موجودا ولهذا قال ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما
انه ليس متحركا بسبب ما في ذهننا من الحركة وذلك لا يقتضي ان لا يكون
الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن كما لا يخفى قوله فان الثوب
الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من سواده ان اراد به ان الاسود

لا يكون اسود بسبب ما في ذهننا من سواده وكان ذلك مسلما وذلك لا يستلزم
ان لا يكون السواد موجودا في الذهن بل تحقق السواد فيه وذلك التحقق ليس سببا
لكون الشيء الاسود اسود ثم قوله على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود
الحاصل في ذهننا ان اراد به ليس موجودا بسبب الوجود الحاصل في ذهننا كما هو
مراد السيد المدقق قدس سره العزيز كان عدم تسليمه مكابرة صريحة
لا يليق بعاقل وان اراد به غير المذكور فلا دخل له لكلام المحشي المذكور
في قوله وتشبيهه بالكلي الفرضي في غاية البعد ثم قوله فان الوجود ههنا
بمعنى الموجود مناف لما مر من ان المقصود من تعريف الوجود هو تعريف الموجود وليس
الموجود في نفس الامر غير الحصص وهذا هو مراد المحشي وتحقق المشابهة
بين الوجود الانتزاعي والكلي الفرضي في ذلك وانما قلنا في كلام السيد
المدقق قدس سره بحث لان في كلامه نظرا من وجهين احدهما ان المراد
من قوله بعض اجلة المتاخرين هو سيد المحققين قدس سره وهو قد صرح
في بعض تصانيفه بان الكلام ليس الا فيما عبر عنه بمفهوم الوجود وقد منع كونه
معقولا بالكنه اي بالذات فمراده بكنه الحقيقة ما يعم تفصيل المركبة ونفس
الماهية البسيطة وقد نقل عن البعض انه لا يمكن تعقل الوجود وعن البعض
ان تعقل الوجود بديهي وبداهته نظري كما لا يخفى وعن البعض انه بديهي

وبداهته

وبداهته بديهي كما هو المختار عند المص روح روحه ومن هذا التفصيل
يعلم ان النزاع في كنه الوجود بالمعنى المذكور سواء كان المراد بالوجود ما يعبر
عنه بهو هو او ما يكون الشيء موجودا باعتبار ارتباطه به وهو الوجود الحقيقي
او المراد به الوجود الانتزاعي الذي هو لازم الوجود الحقيقي قال السيد المحقق
في شرح المواقف وليس يلزم كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي
ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان
عارضين لحقيقتهما وهذا صريح بان المفهوم الوجود حقيقة وقد منع في حاشيته
على شرح هذا الكتاب كون تصور الوجود بكنه الحقيقة بديهيا وتبعه الشم
وقال ان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل يمتنع كونه متصورا
ايضا وبالجملة يعلم من هذا القول بان لمفهوم الوجود الانتزاعي حقيقة
هي بالحقيقة الوجود الذي باعتباره يكون الاشياء موجودة وهذا الكلام
لا شبهة في حقيقته وسياتي تحقيقه ان شاء الله العليم واذا تحقق هذا
فمعول الوجه الاول للنظر في كلام سيد المدقق قدس سره انه حكم بانه ليس
بمفهوم الوجود حقيقة غير المفهوم ليتوجه المنع على تصور كنه حقيقته
وهذا مخالف لكلام المحققين من القدماء والمتاخرين ولمقتضى البرهان
فان مفهوم الوجود الانتزاعي الذي لا تحقق له في الخارج اصلا وكيف

تحقق الاشياء في الخارج باعتبار تعلق بها وسياتي زيادة ايضاح لكن
انشاء الله الحكيم واما الوجه الثاني للنظر فهو ان كون مفهوم الوجود
انتزاعيا سواء انضم اليه باعتد او لا لا يستلزم حصول كنهه في ذات
بجواز كونه حاصلا في الاذهان بامر يساويه فللمانع ان يطلب الدليل
على نفي ذلك وللسيد المدقق ان يدعي البداهة في ذلك ويكون فيه
موافقا للمص وان كان في كون الوجود منحصرا في الانتزاعي مخالفا له فانه قايل
ايضا بان المفهوم الانتزاعي حقيقة متحققة في الخارج هي منشاء انتزاعه
ثم قال السيد المدققين قدس سره العزيز بعد كلامه المذكور فان قلت
اذا لم يكن الموجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للمهية فيها وح
لم يكن بين الامور الموجودة والمعدومة فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما
لان ما يكون مفهوم الموجود متحدا معه في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك
كان معدوما ولا اشكال على ما ذكر يلزم ان لا يصدق الموجود على المهية
لان صدق حمل العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لانا
لا نم ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد
موجود والنفس عالمة بذاتها وسيجي لهذا زيادة تحقيق اقول لا خفاء
في تحقيق الفرق بين مصداق القول بان الانسان انسان ومصداق

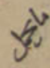
القول

القول بان الانسان موجود في الخارج ولزم من ذلك ان يعتبر في
الثاني امر وراء الانسانية وان يتحقق ذلك الامر في الخارج فانه لا بد
ان يتحقق في الانسان الموجود حيثية منشاء الانتزاع الموجود به فان
الانسان من حيث هو انسان ليس منشا الانتزاع الموجودية في الخارج
والانسان من حيث انه موجود منشاء لانتزاع الموجودية في الخارج فالانسان
من حيث هو موجود غير الانسان من حيث هو انسان الحيثية هي عبارة
من حقيقة الوجود الانتزاعي فلو لم يكن للوجود الانتزاعي حقيقة في الخارج
هي منشاء الانتزاع لم يتحقق الشيء به فان تحقق الشيء به عبارة عن تحققه
بحيثية هي منشاء انتزاعه والعجب من هذا المدقق قدس سره
لم لم يحكم بتحقق حقيقة لمفهوم الوجود الانتزاعي في نفس الامر مع الحكم
بكون هذا المفهوم متحدا مع الشيء الموجود في نفس الامر فان الحكم الثاني
مستلزم للحكم الاول فان اتحاد هذا المفهوم مع الشيء الموجود في نفس
الامر انما يكون بواسطة معية ملزوم ذلك المفهوم مع هذا الشيء
فاعلم ذلك قوله وتلك الاجزاء معروضات ههنا احتمالات اربعة
احدها ان تلك الاجزاء معروضات وثانيها انها عوارض وثالثها ان
تلك الاجزاء مع الوجود عارضين لشيء آخر ورابعها ان يكونا معروضين

لشيء آخر فلزم التركيب اما في معروض الوجود او في عارضه او في امر اجنبي
وكل ذلك خلاف الفرض ولما كان اقرب الاحتمالات هو الاحتمال الاول اختيار
وبين الخلاف فيه ليقاس فيه البواقي **قوله** وذلك بالبديهيات اولى قال
قيل فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشتقة التي قد كانت قليلا كان
اشتباه البديهي بالنظري قليلا اقول اذا كان عدم تذكر المشتقة التي قد كانت
قليلا كان اشتباه النظري بالبديهي قليلا لان المشتقة انما كانت في النظري
نعم لو كان عدم التذكر عدم المشتقة على تقدير عدم حصول المشتقة
قليلا كان اشتباه البديهي النظري قليلا لكن قلة عدم تذكر عدم
المشتقة على التقدير المذكور غير واقع **قوله** واتحاد مفهوم نقيض قال لان
نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا
مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا هو الموجود
والمعدوم اذ المعدوم بمعنى اللاوجود وهو نقيض للموجود هذا فما تعين ان
المراد بالامور العامة المشتقات اقول نقيض الوجود بالحقيقة والعدم اما اللاوجود
فهو شبيه بالنقيض فقوله نقيض الوجود هو اللاوجود مطلقا غير مسلم ولهذا
اعترض سيد المدققين قدس سره بقوله ان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع
الوجود صادق عليه فمم اذ معناه بالفارسية نابودن وهو لا يصدق على ذات

زيد بالضرورة واما ما قال القائل المذكور عليه من انه قد حمل الرفع المعتبر
في النقيض على المعنى المصدري وهذا عجب لمن شم رايحة الصناعة اذ
على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقايض
مثل كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتباينين متباينان تباينا جزئيا
لا تباينا كليا قالوا انه قد يكون بين نقيض المتباينين عموم من وجه
اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان والانسان تباين
كلي مع ان بين نقيضهما هو الحيوان واللاانسان عموم من وجه
لصدقهما على الفرس مثلا ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان
كما حسبه كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم الانسان
بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق
على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثل اللاانسان على بعض
الحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقايض تباين
كلي اذ لا يصدق عدم الضحك مثلا وعدم اللاانسان بمعنى نابودن
ضاحك ونابودن انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد
هنا هو المعنى الاشتقاقي اعني ما ليس بذلك الشيء كما دل عليه
عباراتهم فهو مندفع بانه لا خفاء في ان الرفع المعتبر في النقيض الحقيقي

هو انما يكون بالمعنى المصدري واما ما قاله من انه على هذا التقدير يبطل
الاحكام الخ فلا يخفى فساده لان المراد من النقيض في مثل قولهم نقيض الاعم
اخص انما هو شبيه النقيض الذي يسمى نقيضا تجوزا في بحث النسب وهي المركب
سلا من كلمة لا مع الاعم بمعنى العدول ولهذا ردد السيد المدقق قدس سره
في المراد من كلمة لا بين القسمين المذكورين ونفى تحقق التناقض الحقيقي على تقدير
اول القسمين الذي هو معتبر في نقايض المفردات في بحث النسب وسلم تحقق
التناقض ومنع الصدق على ذات زيد على تقدير ثاني القسمين قوله قيل هذا
الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر ط اي يستلزم ان يكون للوجود
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا او كان الموجود المطلق وجود خارجي
كما يدل عليه الجواب وذلك لان الوجود مطلقا سواء اخذ على الاطلاق
او خصص بالذهن او الخارج ويحمل في الاذهان بوجود ذهني زايد
على الاطلاق وهذا نقض اجمالي لابد في دفعه من التعرض بعدم جريان
الدليل او بعدم لخلف المدعي واراد الناقض بقوله وجود آخر غير
المشترك فيه وان كان بالاعتبار فما قيل في دفعه من ان الاستلزام
المذكور لم اذ مؤدا هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد
حمل على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود زايد على كل



ما يحمل عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود آخر فلا دلالة له على ذلك
كما لا يخفى لا يخفى حال اذ كلام هذا القايل يدل على ان الدليل لا يدل على
اشتراك الوجود بين الخصوصيات التي يردد في وجودها وهذا هو مط للوجود
الناقض ويرد عليه ايضا ان المشترك عين المشترك فيه ولو بالاعتبار فلا يلزم
ان يكون للوجود الخارجي وجود اخر والحاصل ان الدليل لو دل على اشتراك
الوجود من جميع ما يتردد في وجوده لدل على اشتراك الوجود الخارجي
بين جميع ما يتردد في وجوده الخارجي ومن جملته الوجود مطلقا ولا مح يكون الوجود
المشترك غير الوجود المشترك فيه ولو كان بالاعتبار فيكون للموجود مطلقا وجود
خارجي آخر بالمعنى المذكور وهو مط هذا توجيه النقض مع لا يندفع بما ذكره
هذا ان اريد بالوجود الذي يكون مراد المص اشتراك الوجود المطلق
وان اريد به الوجود الخارجي كان حاصل كلام المورد ان الدليل لو دل
على اشتراك الوجود الخارجي بين جميع ما يتردد في وجوده ومن جملته الوجود
نفسه يلزم ان يكون له وجود خارجي مغاير ولو بالاعتبار فلا يندفع
هذا الايراد بما ذكره القايل المذكور قوله والجواب ان التردد الخ قيل
عليه ظ ان التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان
التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع تلك

الاقسام باسرها وكون الموجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج
على تقدير فرض التسليم ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه وايضا
الكلام في الوجود المطلق الشامل الذهني والخارجي ومفهوم الموجود موجود
بهذا المعنى اقول اراد الشارح بالترديد الترديد المذكور في الدليل وهو اما يكون
بين الخصوصيات التي لها وجود مطلق ان اريد اثبات اشتراك الموجود
المطلق بين الموجودات او الخصوصيات التي لها وجود خارجي ان اريد
اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية
فعلى الاول يكون مراد المورد بالوجود المذكور من قوله وان يكون
الموجود وجود الموجود من حيث يتحقق به الشيء فمقصوده من قوله يستلزم
ان يكون للوجود وجود انه يلزم ان يكون للوجودية من حيث هي موجودية
للشيء وجود في نفسها فاجاب الشارح بان الترديد الواقع في الدليل انما هو
في الخصوصيات التي هي موجودة في نفس الامر والموجود به من حيث هي موجودية
ليست هي موجودة في نفس الامر باعتبار ذاتها ويمكن ان يكون مراد المورد
ان نظر الدليل الدال على اشتراك الوجود المطلق بين الخصوصيات جار
في اثبات الوجود الخارجي بين الخصوصيات ومن هذا لزم ان يكون للوجود
وجود خارجي كما قرره وبهذا قال الشارح ان الترديد اي الترديد الواقع

في الدليل

في الدليل انما هو في الخصوصيات الموجودة في نفس الامر والوجود ليس من الموجودات
الخارجية فلم يندرج في الخصوصيات الواقعة في نظيره لان المراد منهما
الخصوصيات التي لها وجود في الخارج وعلى هذين المحملين يندفع كلا الايرادين
الذين اوردهما القايل المذكور على الشارح وعلى الثاني يكون حاصل الايراد انه
يلزم ان يكون الموجود مطلقا وجود خارجي مغاير له بالذات او بالاعتبار
لاندراجه في الخصوصيات التي وقع الترديد فيها واجاب الشارح ان الترديد
الواقع في الدليل انما هو في الخصوصيات الموجودة في الخارج والوجود
ليس منها وعلى هذا ايضا يندفع ايضا كلام القايل المذكور والحاصل ان
المراد في هذا الموضع اثبات الاشتراك المعنوي في نفس الامر وهو الشمول
في نفس الامر بمعنى واحد واصل الشمول لا يستفاد من الترديد بل انما
كانت اصل الشمول ثابتا ومعلوما ولم يكن فيه نزاع وعلم من الترديد
في المشمولات مع الجزم بالشامل بلا تغير في المعنى كونه بمعنى واحد
وايضا المطلوب اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات فالخصوصيات
الماخوذة في الدليل انما هي الخصوصيات الموجودة مطلقا على التقدير الاول
المذكور او الخصوصيات الموجودة في الخارج على التقدير الثاني لفظ
الخصوصيات يقتضي ان يكون المراد هنا الخصوصيات الموجودة

الموجودة كما لا يخفى وعلى تحقيق الذكر يعلم ضعف ما قيل من ان تحقيق المقام
ان التردد في الخصوصيات مع الجزم باعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم
الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المقول
منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك
كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات ههنا
في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد فالسؤال الاخر مقرر انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فلذلك غير لازم
الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد هو ولا
واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا
للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر
المفهومات العامة وقد تعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق
وانما قلنا يضعف القول المسطور لانه لا يخفى على احد ان المراد ههنا
اثبات اشتراك الوجود المعنوي بين الموجودات اي الخصوصيات التي
يطلق عليها الموجود في نفس الامر لا كون الوجود قابلا لذلك
الاشتراك فالمناسب حمل الخصوصيات على الخصوصيات التي هي مشمولة
لاطلاق الوجود في نفس الامر لا ما جرت على حملها على الخصوصيات التي

بعضها

بعضها مشمول لذلك الاطلاق ليطول الكلام في اثبات المطلق بعد
حمل الكلام على ما هو المناسب يكون لقول المورد وجهان على ما ذكر على كل من
المقدمتين المذكورتين مع تعين الجواب فيما ذكره الشارح فيندفع النقض
المشهور المورد على هذا الدليل المذكور وهو انا اذا رأينا شبحا من بعيد
وادركناه بالوجه الجزئي جزمنا بانه هذا الشبح المخصوص المعين
وربما نتردد في انه بشر او فرس او غيرهما من الاجسام فيلزم بمقتضى
هذا الدليل ان يكون هذا الشبح مشتركا بينهما مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك
فيه اصلا ولا خفاء في اندفاعه لان الخصوصيات التي نتردد فيها صورة
النقض غير مشمولة لهذا الشبح قوله ليبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
اقول ان هذه العبارة معنيين احدهما انه لو لم يكن مفهوم الوجود واحدا
لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم بالكلية وثانيهما انه لو لم يكن
مفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم في الجملة
وعلى الثاني الذي هو مراد الحكماء من هذا الدليل لا حاجة الى اتحاد
اتحاد مفهوم العدم ولهذا قال بهمنيار ولولا ان الوجود يحمل
ما تحته بالاشتراك لما صح قولنا ان الشيء لا يخرج من احد طرفي
النقيض وعلى الاول يحتاج الى اتحاذ الاتحاد المذكور فانه قد تحقق

الحصر العقلي على تقدير اشتراك الوجود يجب وجود اللفظ بين الوجود الخاص
والعدم الخاص بمعنى دفع وجود آخر **قوله** يجوز ان لا يكون معدوما الخ وايضا
جاز ان يكون موجودا ومعدوما فيبطل الانفصال الحقيقي بين الوجود والعدم
ولا خفاء في ثبوته **قوله** لا دخل له في الاستدراك قيل لو كان مفهوم العدم متعددا
صح الانحصار بلا ريبة لان كل عدم الخ دفع وجود خاص وانحصار الشيء بين
الوجود الخاص ورفعه ضروري واما قوله يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم
بمعنى آخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة
اقول قوله كل عدم الخ رفع وجود خاص مم فانه انما يلزم ان يكون تعدد العدم
بحسب تعدد الوجودات وهو مم يجوز ان يكون تعدده بحسب تعدد الماهيات
كما ذهب اليه الشارح فيكون معنى عدم كل ماهية هو رفع ما يصح ان يكون وجودها
سواء كان واحدا او اكثر كما وقع في بيان دفع هذا الايراد واعلم ان هذا
الايراد وهو ما سيذكره سيد المحققين قدس سره في حاشيته انما يرد على تقدير
ان يكون المراد بقول المستدل لبطل الحصر بطلان الحصر العقلي بالكلية واما
اذا كان المراد منه بطلان الحصر العقلي في الجملة فلا يرد لما قرر فمن
اخذ في الدليل اتحاد مفهوم العدم اراد من القول المذكور المعنى الاول ومن لم
ياخذه كبهمنيار وغيره اراد منه المعنى الثاني فاعلم ذلك والحاصل ان سيد

المحققين حمل القول المذكور على معنى الاول ولهذا اورد هذا الايراد وهو
الايراد الذي ذكره الشارح بعد مصدرا بقوله قيل ودفعه بقوله وفيه نظر
قوله فالاولى ان يطرح من البين الخ ولهذا اختاره الحكماء كما مر ولا يخفى
انه على هذا التقدير وجب ان يحمل بطلان الحصر العقلي المذكور فيه على بطلانه
في الجملة لانه لا يحتاج الى اتحاد مفهوم آخر الا على بطلانه بالكلية كما حمل عليه
سيد المحققين والشارح والا احتاج الى اتحاد العدم كما اخذه السيد المحقق
او ما يقوم مقامه من تعيين العدم كما ياتي في كلام الشارح **قوله** قيل
على هذا التقدير فان قيل على هذا التقدير يكون الحصر بين الموجود والمعدوم
ثانيا بارادة دون ارادة لكن يعلم بالبديهة ان الحصر العقلي ثابت ولا تعلق
له بارادة دون ارادة قلت قد مر ان صاحب القيل وهو سيد المحققين
حمل البطلان المذكور في الدليل على بطلان الحصر بالكلية لا على بطلانه
في الجملة اذ على هذا التقدير لا يرد على الدليل هذا القول **قوله** لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا الخ لا يقال هذا الحكم انما نشأ
من النظر الى جانب اللفظ واما اذا نظر الى جانب المعنى فلا يفهم من العدم
الا رفع الوجود فعلى تقدير تعدد الوجود يكون معناه رفع وجود وجود فالحصر
بين الوجود الخاص والعدم بمعنى رفعه ثابت لا محالة لانا نقول اراد الشارح

على تقدير جواز ان يكون وجود الشيء الواحد الخاص متعددا الا ان يكون بين
وجوده الخاص وعدم الخاص [illegible] مثلا اذا امكن ان يتصف زيد بوجودين
كان عدم الخاص اما رفعهما او رفع احدهما لا بعينه وعلى التقديرين لا يكون
بين وجوده الخاص وعدم الخاص بثبوت الحصر اما على الاول فانه اذا تحقق
احد وجوديه لم يتحقق رفعهما مع تحقق رفع احدهما واما على الثاني فلان رفع
احدهما لا بعينه مطلقا الرفع مجموعهما معا فيكون في حكم الاول فان اراد الش
على ما يفهم من حاشيته انه يمكن تقرير الدليل على وجه يحتاج الى اتحاد اتحاد
العدم وذلك بان يقال الحصر بين وجود الشيء وعدمه بمعنى نفي ما يصح ان يكون
وجوده في نفس الامر فان اراد بالعدم الخاص لشيء كونه غير موجود اصلا وجعله
طرفا للحصر المعتبر في الدليل لانه لا يحتاج الى اتحاد اذ اتحاد العدم الذي هو كا
الوجود في الظهور والخفاء مع ان المراد ببطلان الحصر المذكور في الدليل بطلانه
بالكلية **قوله** ولا نسلم الانحصار في قولنا الشيء اما الخ قيل لا يخفى عليك ان
معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود فح معنى قولنا الشيء
اما موجود او معدوم انه متصف بوجود خاص او سلبه فمعنى الاول العدم الخاص
ح سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم
من ان يكون موجودا بوجود خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا فظهر فائدة

لوبرا

توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون
موجودا اصلا ولا يكون الترديد بينه وبين الموجودات وجود الخاص حاصرا
بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه ح رفع وجود خاص فيكون
الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية
وانما يحتاج اليها اذا ردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا يقال
ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما بل يجوز ان يكون له وجود آخر لانا
نقول على تقدير ان يكون العدمات متعددة يكون معنى العدم سلب وجود
وجود كما سبق ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر
ليس الحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع الوجود
عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى
قلنا هذا تقرير آخر ولا بد في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما في جانب
العدم او كون الحصر المقصود بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود
وجود فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى اقول لا يخفى عليك ان معنى
العدم على تقدير اشتراكه يحتمل عند العقل ان يكون متعددا بحسب تعدد المهيات
لا بحسب تعدد الوجودات فلا يكون معناه رفع وجود وجود بل انما يكون
معناه ح رفع ما يصح ان يكون به موجودية مهية فان كان واحدا

فرفعها العدم الخاص بالمهية وان كان متعددا فرفع المتعدد بالكلية العدم
الخاص هاهنا فمعنى قولك الشئ اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص
اما متصف بوجود خاص او متصف بان ليس له ما به موجوديته فليس الحصر عقليا
كما ذكره الش فقول المحشي لا يخفى عليك الخ لا يخفى ما فيه فان قيل على تقدير اشتراك
العدم يكون الاحتمال الراجح ان يكون معناه رفع الوجود وبذلك حصل رفع
الدليل المذكور اذا لم يوجد فيه اتحاد مفهوم العدم قلت انما يكون رفع
الدليل المذكور بالاحتمال المذكور اذا لم يوجد الاتحاد المذكور اذا كان مراد
المستدل ابطال الحصر المذكور بطلانه بالكلية واما اذا كان مراده بطلانه
في الجملة فلا يمكن رده بذلك الاحتمال واذا حمل على المعنى الاول يجب ان يحمل طرف
الحصر العدم بمعنى انعدام الشئ بالكلية او بمعنى منافيا جميع الموجودات اوان يتحد
اتحاد مفهوم العدم والحاصل ان للش ان يعترض على قول القايل المذكور من
وجهين احدهما منع قوله معنى العدم على تقدير اشتراكه لفظا معنى رفع وجود
فلا يلزم ان يكون معنى العدم الخاص بزيد مثلا رفع وجود خاص ولا يلزم
ايضا ان يكون ما سلب عنه وجود خاص معدوما لجواز ان يكون له وجود آخر
فان عدم الشئ عبارة عن كونه بحيث لم يكن له وجود اصلا وهذا معنى
يساعده العقل السليم وثانيهما ان قول الش لا دخل له في الاستدلال انما يكون

بناء

بناء على ان المراد ببطلان الحصر بطلانه في الجملة او بناء على ان معنى عدم كل شئ
ليس الا كونه لا شيئا محضا والاستدراك ظ وعلى الاول لا يكون الفاء في قوله
فالاولى للتفريع بل انما هي فاء الفصيحة وايضا يمكن ان يقول مراد الش من قوله
لا مدخل له في الاستدلال انه لا مدخل له في صيرورة تتميم الاستدلال وعلى هذا يكون
الحاصل ان الش لم يدع الاستدراك بل يدعي ان الاولى الى ان يطرح اتحاد مفهوم
العدم من الدليل لانه بمنزلة المدعى في الظهور والخفاء ويحمل طرف الحصر العدم
بمعنى رفع الوجود من الشئ بالكلية فان هذا المعنى يساعده كل عاقل **قوله** فلا يكون
حصرا عقليا قيل الش المحقق حمل العدم على ما يساوق سلبه جميع الوجودات كما هو المتبادر
عند اطلاق لفظ العدم كما لا يخفى فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب
وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد
زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض
وما ذاك الا لفهمهم من العدم معنى منافيا جميع الموجودات ثم هذا المعنى سواء كان
متحدا في جميع المهيات المعدومة او متعددا يجب تعددها لا يكون الترديد
بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم
اقول فيه نظر لما قيل من ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا

ولا يجوز استعمال شيء منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم
جميع معانيه وليت شعري بان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا
لفظيا الى ان حكم بان المقصر بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم
بان ذلك غير مختفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى ليرد عليه ان الحصر الذي
تمسك المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون الشيء معدوما ليس له
وجود البتة كما ذكره الش في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواضع استعمال
ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المنازع مكابر
عقله والكلام في رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم التعجب
الذي اشار بقوله كيف والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي
الخ فان ابطال الشيء لا يكون مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل
انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه تغاير الموجودات كلها وانكار ذلك مكابرة وليس
للخصم ان يقول لا يصح هذا على تقدير الاشتراك فان ذلك لا يجدي به كما لا يخفى
ولا ان يقول هذا غير واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال بل لانه لو حمل الش
العدم على ما يساوي سلب جميع الموجودات لم يصح قوله وكذب انه معدوم
بعدم الخاص بعد قوله او عدم بعدم آخر كما لا يخفى بل الحق ان يقال حمل الش
العدم الخاص من بينه على ما يساوق سلب الوجود مطلقا عنده اي سلب



ما يصح ان يكون له موجودية سواء كان واحدا او متعددا او يحصل مما ذكر
ان لهذا البرهان تقريرات لانه لا يخ اما ان يراد بطلان الحصر العقلي
المذكور فيه بطلانه بالكلية او بطلانه في الجملة وعلى الاول اما ان يجدد
فيه اعتاد مفهوم العدم او ما هو الاول فيه من كون احد طرفي الحصر
العدم اما بمعنى يساوق سلب ما هو وجود للشيء الذي هو الموضوع
مطلقا سواء كان واحدا او متعددا كما اعتبره الش واما معنى يساوق
سلب جميع الموجودات وما قيل من انه على تقدير كون العدم ماخوذا من هذين
المعنيين على تقدير كون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظي يستلزم
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مندفع بما مر
وحاصله ان المعنى الذي استعمل فيه لفظ العدم هو المعنى الحقيقي له
بعد بطلان الاشتراك اللفظي وان كان معناه المجازي على تقدير الاشتراك
الذي هو غير واقع في نفس الامر فهذا المعنى معناه الحقيقي في نفس الامر
وبه يبطل الاشتراك اللفظي الذي على تقديره يكون ذلك المعنى اعني احد
من الامرين اللذين المذكورين مجازيا ولا عتاب في الدليل بهذا او على الثاني
لا يحتاج الى اتحاد اتحاد العدم ولا ما يقوم مقامه مما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن
تقرير البرهان على وجه آخر وهو ان يقال الحصر العقلي بين الوجود والعدم

ليس بمنوط بالارادة وبعض القرينة ولزم من ذلك اتحاد كل مفهومي
الوجود والعدم فهذه خمسة تقريرات للبرهان الذي اعتبر فيه بطلان
الحصر العقلي قوله اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم آخر قيل هذه
الشرطية غير مسلمة لان زيدا على كلا التقديرين لا يخرج عن الوجود الخاص
ورفعه اقول الشارح حمل العدم على المعنى المعاند لما هو وجود زيد سواء كان
واحدا او متعددا وح يندفع عنه ما ذكره وما قيل من ان الشارح حمل العدم على
المعنى المتبادر المعاند لجميع الموجودات واعتبر اختصاصه بالاضافة الى ذالماهية
كالوجود وقد صرح بذلك في الحاشية وح يسقط ما ذكره ففيه نظر من وجهين
احدهما كونه مستلزما لبطلان قوله الشارح وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
كما مر الاشارة اليه سابقا وثانيهما بطلان قوله وقد صرح بذلك
في الحاشية فان المصرح فيها ليس الا ما ذكرنا لا ذلك كما لا يخفى
عند الرجوع اليهما قوله على هذا التقدير يكون لكل وجود
خاص الخ وما قيل من ان ذلك مبني على ذلك كون معنى العدم
الخاص رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع
الموجودات وهو المعنى الذي ذكره الشارح ان معنى العدم الخاص
لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلام

الشارح اضطراب لان ما ذكره سابقا مبني على كون العدم منافيا
لجميع الوجودات وكلامه ههنا مبني على خلافه مندفع بان
يقال ما ذكره الشارح سابقا ليس مبنيا على ان معنى العدم منافيا
لجميع الوجودات بل انما هو مبني على ان المراد بالعدم الذي هو
طرف الحصر العقلي هو ما ينافي جميع الوجودات كما توهم هذا القائل
او ما ينافي ما هو وجود الشيء كما مر وهذا لا ينافي كون العدم
الخاص بمعنى رفع الوجود الخاص كيف وقد قال الشارح في حاشية
الشرح والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص لما صدق
على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر غير وجوده الخاص لم يكن
هو طرف الحصر الذي اعتبر به فالحصر بينه وبين الوجود الخاص
ليس مما نحن فيه فالشارح لم يمنع كون العدم الخاص بمعنى رفع
الوجود الخاص سابقا ليكون منافيا لما ذكره ههنا من ان معناه
الذي هو نقيض الوجود الخاص هو رفع الوجود الخاص بل حكم
بان مراد المستدل بالعدم الخاص الواقع في طرف الحصر انما
هو عدم المذكور باحد المعنيين المذكورين فالعدم الخاص
الواقع في الموضعين ليس بمعنى واحد واما من جعل العدم

فى الموضعين بمعنى واحد وهو ما ليس او فى رفع الوجودات ورفع
الاضطراب بان قال الش هناك منع لزوم المحذور المذكور على
تحقق التناقض من اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم
واسنده الى انه الخ بتحقق تناقضات كل منهما بين امرين فقط وعدم
صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذى ذكر نقايض للوجودات الخا
لا يستلزمه محذورا آخر لا يضره اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلك المحذور
لا تصحيح كونها نقايض الوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها
نقايض لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول فلا يخفى
فى كلامه قوله ويمكن ان يجعل الخ قيل هذا ما ذكره المحشى قدس سره حيث
قال ولو سلم ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه قطعا لا اصالة
ولا تبعا لتم المقصود به ض ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة فلم يحتج
الى ان ينضم اليه بطلان الحصر ولا يخفى عليك ان ما ذكره الش
دليل آخر غير ما ذكره سيد المحققين قدس سره ويمكن ان يجعل اتحاد
العدم دليلا آخر غير هذين الدليلين وهو ان يقال مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايض واحدا لجاز ارتفاع الوجود والعدم
وهو بط لكن يرد عليه ان هذا الدليل كالدليل المذكور فى عدم



الاحتياج الى اخذ وحدة مفهوم العدم ظ تقريرات خمسة على قياس
ما عرف فى تقرير الدليل الذى اخذ فيه بطلان الحصر قوله لان
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين قيل فيه بحث وهو ان العدم
نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شىء نقيض له فيكون الوجود
نقيضا له لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون
الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايض نقيض العدم لانه رفعه
فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثانى عين الاول
بعينه كما يتوهم لان تصور الثانى موقوف على تصور العدم بخلاف
الوجود ووجه التفصى عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى
سلب الوجود حتى يكون فى قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا
له بهذا الاعتبار لانه فى قوة السالبة السالبة المحمول وهى
ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذى
فى قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون فى قوة
الموجبة للسالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذى
هو فى قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذى هو
فى قوة الموجبة واعترض عليه سيد المحققين قدس سره بان قوله

طيس عدم العدم نقيضا له لانه فی قوة السالبة المحمول
غير تم فانه على ما فرضه فی قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس
ليس الانسان بحيوان اذا فرض ان الوجود فی قوة الموجبة وحكم
بان العدم نقيضه فيكون فی قوة السالبة واذا كان العدم
فی قوة السالبة كان رفعه فی قوة رفع السالبة لا فی قوة رفع
الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السايل لو وضع
موضع العدم رفع الوجود ويقول له نقيضان الوجود ورفع رفعه
لا يمشی فی الجواب ما ذكره وايضا اذا اجرى الدليل فی القضايا
بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانها رفعها ورفع كل شیء
نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد الشيئين
نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له تم سلب السالبة ايضا
نقيضها لانه رفعها فقد ثبت له نقيضان الموجبة وسلب
السالبة وليس الثانی هو الاول بعينه لان تصور الثانی موقوف
على تصور السلب بخلاف الاول لا يندفع عنه السوال بمثل ما ذكره
والجواب الثانی هو ان نقيض كل شیء انما هو رفعه والشیء الذی
هو المرفوع ليس نقيضا لرفعه الا على سبيل التوسع وظهر من ذلك

ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد
واحد وقول المورد كون احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون
الاخر نقيضا له مم وفيه بحث لا لما قيل من ان ما ذكره القايل من السوال
نقض اجمالی وما ذكره من الجواب نقض تفصيلی لبعض مقدمات النقض الاجمالی
ومقابلته بالمنع غير موجه ثم ما اعتبره المعترض من القضية السالبة
ومما هو رفع السالبة غير مستقيم لان القضية السالبة انما يمكن ايراد
السلب عليها اذا اعتبر لها تحقق فی نفس الامر او ما يجری مجراه من الصدق
وح يكون رفعها رفعا لتحققها او صدقها ولا يمكن ايراد السلب الوارد على
على السلب الرابطی الذی هو معنى القضية السالبة من غير تاويل حتى
يحصل قضية سالبة السلب كما يخيله كما يشهد به الفطرة السليمة
ولذلك جعل القوم مورد السلب من النسبة الثبوتية كيف ولو جاز
لبطل احكام القضايا من التناقض والعكوس وغيرهما وح يكون الت[illegible]
من قضيتين مع ان القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين فی الايجاب
والسلب بحيث يقتضی لذاته صدق احدهما كذب الاخرى واما ما قال
بعضهم نقيض كل شیء رفعه مما لا يعول عليه والعبارة الصحيحة رفع
كل شیء نقيضه كما ذكر الاستاد المحقق قدس سره فی حواشی شرح المختصر

لانّ فيه بحثا من وجوه احدها انّ المعترض لم يكتف بمنع قوله فليس
عدم العدم نقيضا له بل ذكر دليلا دالا على بطلان القول فيكون
المراد من ذلك المنع بطلانه والمناقشة في العبارة ليست من داب
المحصلين والحاصل انّ المعترض يستنبط من قوله وعدم العدم ايضا
نقيض للعدم لانه زعم ان معنى العدم المضاف هو الرفع كما قرّره
ذلك القايل في حواشيه ولهذا قال فانه على ما فرضه في قوة رفع
القضيّة السالبة فان قيل قول العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود
حتّى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم الخ صريح في انّ فرض العدم
المضاف بمعنى رفع الوجود لا بمعنى رفع المطلق فكيف حكم المعترض بانّ
عدم المضاف على ما فرضه في قوة رفع القضيّة السالبة قلت المعنى
لا يغفل عن ذلك ولهذا ذكر العلاوة اى قوله على انّ القايل الخ منع
موضع العدم رفع الوجود الخ وثانيها انّ المعترض لم يجعل رفع السالبة
عبارة عن القضيّة السالبة للسالبة كما حسبه هذا القايل فانّ حاصل
الاعتراض الثاني اذا انه قيل انّ القضيّة الموجبة نقيض السالبة
ورفع السالبة لها ايضا والسالبة نقيضان الموجبة ورفع السالبة
لم يندفع السؤال بما ذكره القايل المذكور فاندفع قوله ثم ما اعتبره

من القضيّة السالبة للسالبة الخ وثالثها انّ نقيض الشيء بالحقيقة
انما هو رفعه وانما جعل المرفوع نقيضا بالمسامحة لكونه في قوة
النقيض فالعبارة الصحيحة باعتبار الحقيقة نقيض كل شيء رفعه
ولاجل جعل المرفوع نقيضا بالمسامحة استعمل صيغة التناقض بين الشيء
ورفعه واما ما اشير اليه من البحث في كلام المعترض فهو انّ ما ذكره
في حيز قوله والجواب الثاني لا يدفع السؤال بالكلية فانه ليس الا على
قول الشارح وهو قوله لانّ التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين فعلى
تقدير تسليمه انّ نقيض كل شيء رفعه لا يندفع السؤال الذي
تقرّر هو انّ رفع الوجود نقيض له ورفع رفع الوجود نقيض لرفع الوجود
فيلزم ان يتحقق التناقض بين رفع الوجود والمفهومين اللذين احدهما
الوجود والاخر رفع رفع الوجود فلا يصح القول بانّ التناقض لا يتحقق
الا بين المفهومين بانه لا يتحقق والجواب الثاني هو ان يقال المراد
من القول بان يقال التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين بانه لا يتحقق
بين اكثر من مفهومين بحيث يكون المفهوم الواحد رفعا او مرفوعا وكذا
القول بانه ليس لمفهوم واحد نقيضان معناه انّ ليس له نقيضان بحيث
يكون هو الرفع والمرفوع قوله قيل لا نم انّ مفهوم العدم الخ اقول

قد استدل على ذلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور
فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع والا فعلله وانا اقول لو كان السلب
خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لو لم يكن نقيضا له لجوز العقل
خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان استبعد ذلك فلا يكون
لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع التناقض بينهما هذا وههنا نظر دقيق
هو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا
للوجود بجواز اضافته الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود فان اردتم
اتحاد سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فمم والدليل لا ينطبق عليه لانه
سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد
السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة اليها لا يقال السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجودات وان اضيف ظاهرا الى غيرها او ثبوت غيرها
اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف
الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول هب انه
كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب
بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها اقول لما كان العدم بمعنى رفع

الوجود

بين نقيض للوجود ولم يخف ان تعدده لا يستلزم تميز السلب اي الرفع
عن السلب الآخر بدون ما اضيف اليه لم يتعرض الشارح لدليل المذكور المشهور
ودفعه ولا يخفى ما في قوله بجواز اضافته الى مفهوم آخر فان العدم بمعنى
رفع الوجود نقيض الوجود ويصح اضافته الى غير الوجود والاولى ان يقال
لاستلزام الوجود السلب المطلق لاستلزامه سلب عليه اي رفع نقيضه
واما ما اورده عليه سيد المدققين قدس سره من قوله وفيه بحث
اما اولا فلان تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون
للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له مم وانما يكون كذلك
لو لم يكن تلك الخصوصيات لا ينافي الثبوت للسلب مفهومها الا ان المصنف
لم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين
هو ان يكذب فيه احدهما ويكذب الآخر هذا مخصوص بالقضايا واما المفرد
ونقيضه الذي كلا منافيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو
الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات لا توصف بالصدق والكذب فان اراد
بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فاستحالة ذلك مم لان التحقيق
ان الامتناع واللاامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم وامثال ذلك
كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنها معنى آخر فلا بد من تبيينه لتبيين حاصل

وامّا ثالثا فلانّه ان اراد بقوله لا معنى لسلب المهيّة فى ذاتها انّه
لا معنى لان يحكم بسلب المهيّة ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه
من الوجوه التى ذكرها يرد عليه انّ ليس الكلام فى ذلك بل فى اضافة
السلب الى المهيّة وان اراد انّ مفهوم السلب اذا اضيف الى المهيّة
ويقال مثلا سلب السواد لم يكن لذلك المركب الاضافى معنى بخلاف
ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلّم كيف والعلامة الجرجانى
قدّس سرّه قد صرّح فى مواضع من تصانيفه انّ السلب اذا اضيف
الى اىّ مفهوم كلّى كان حصل مفهوم هو فى غاية البعد عنه وفيه
بحث ولما قيل من انّه على تقدير ان يكون الخصوصيّة لازمًا بيّنا للثبوت
للسلب يكون امتناع خلو الواقع عنهما للعروض مفهوميهما
مع الخصوصيّة اللازمة لا لنفس مفهوميهما مع قطع النظر عن الخصوصيّة
لانّ هذا الكلام انّما يدفع قول المعترض لو كان مراده انّه لو جاز
ان يكون الخصوصيّة المانعة من تجويز العقل خلو الواقع عنهما لازمًا
بيّنا للسلب الخاص ومراد سيّد المدقّقين رفع الله روحه ليس ذلك
بل مراده انّه جاز ان يكون للسلب المطلق خصوصيّة لازمة له فى العقل
ومع ذلك لا يخفى تجويز العقل الخلو عن النقيضين بمجرد ملاحظة نفس

مفهوميهما

مفهوميهما بل البحث فى كلامه امّا اوّلا فلانّه فهو ان مراد المستدل من قوله
للسلب خصوصيّة الخ انّه لو كان السلب المطلق اى الرفع المطلق فى نفسه
متعددا لم يقع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو سلب ورفع
له عن تجويز خلو الواقع عنهما وعبارته تنادى على ذلك حيث قال فاذا
امتنع ذلك فلا يكون نفس مفهوميهما واما ثانيا فلانّه ليس للسلب المطلق
على تقدير تعدده معنى واحد ليمكن ان يقال انّ الخصوصيّة لازمة
للسلب واما ثالثا فلانّه يلزم ان يكون امتناع تجويز العقل الخلو
عن النقيضين بواسطة ملاحظة لزوم الخصوصيّة للسلب لا لنفس مفهومى
النقيضين واما رابعا فلانّه لا يلزم من كون الخصوصيّة لازمة للسلب
فى العقل ان يكون الخصوصيّة ملحوظة له فى العقل ليلزم امتناع تجويز
الخلو عن النقيضين فسقط الايراد الاوّل واما الايراد الثانى فهو
مندفع بان يقال المراد من الخلو الواقع عن المفردين خلوّه عن النقيضين
اللذين هما محمولان فى تلك نقيضى القضيتين سواء كان الحمل اشتقاقيّا
كما يقال خلوّ الواقع عن الوجود والعدم محال او اتحاديا كما يقال خلوّ
الواقع عن مفهومى الموجود والمعدوم محال واما الايراد الثالث فقد
دفعه صاحب القيل بقوله هب انّه كذلك لكن لا نم الاشتراك فى مطلق

السلب قال السيد المدقق قدس سره معا اشتراك اسلوب خروج عن
الانصاف اذ لو كان الوجود نفس المهية لكان العدم رفعها في نفسها
فيكون عدم كل مهية ح معنى كلمة النفي مضافا اليها كاللاانسان
واللافرس فلا محال يكون تلك الكلية مشتركا بين العدمات ولهذا
استدل المص بوحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم
من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود وانما يلزم
ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو مم بل نقيضه هو السلب
لا المطلق المشترك اقول فيه بحث ومناقشة اما اولا فلانه لا يخفى على
الفطرة انه لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود مهية معنى
كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك انه من منع اتحاد مفهوم الوجود
منع اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ كما يجري الاشتراك اللفظي في الاسم يجري
في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس المهية
يكون العدم رفعها في نفسها لا دخل له في المقصود اصلا والانصاف ان ما
ذكره خروج عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعيد النظر الدقيق
الذي نقله عن غيره وكان الاولى ان يدعيه صاحبه لان السيد المدقق
روح الله روحه ادعى البداهة في اتحاد معنى السلب والنفي المشتمل

عليه العدمات وانه لظهر في البداهة من اتحاد كل من مفهومي الوجود
والعدم ولا شك ان في منع هذين الحكمين خروج عن الانصاف وما ذكره
تنبيه على ان السلب معنى واحد يحمله راجعا الى معنى كلمة النفي الاشتراكي
المشترك بين اللاانسان واللافرس فان اتحاده اظهر من اتحاد
السلب الذي هو اظهر من اتحاد كل من مفهومي الوجود والعدم واما ثانيا
قوله واما ما ذكره من الاولى ففيه ان هذا الكلام لغاية ظهوره
بمنزلة المباح الذي لا يليق لاحد دعوى صاحبه واما المناقشة
في كلام السيد المدقق فمن وجهين احدهما ان قوله فيكون عدم كل
مهية ح معنى كلمة النفي لا يصح تفريعه على قوله لو كان الوجود نفس المهية
لكان العدم رفعها في نفسها فان فرع هذا القول ليس الا قولنا عدم
كل مهية رفع مهية كل مهية ويمكن رفعها بان يقال المراد من عدم
كل مهية العدم المتعلق بكل مهية والاولى ان يقال معنى كل عدم
ح كلمة النفي مضافا الى مهية وثانيهما في قوله ولهذا استدل المص بوحدة
العدم على وحدة الوجود فان العدم رفع الوجود فمن كون معنى الرفع
واحدا لا يلزم وحدة العدم الذي هو بمعنى رفع الوجود ومن وحدته
يلزم وحدة الوجود لا من وحدة الرفع ففي غاية البعد امثال هذه

النسبة الى المص والاولى ان يقال كلا من الوجود والعدم بمعنى رفع الوجود
بل بديهي فجعل المص وحدة الثاني مبنيا على وحدة الاول واما ما اشير اليه
من البحث في كلام السيد المدقق فهو ان مراد القايل المذكور في الشرح
من السلب المذكور في قوله وكل حقيقة سلب رفع الوجود كما يدل قوله
لانم ان مفهوم العدم واحد وكذا المراد من السلب المطلق المذكور في الجواب
رفع الوجود المطلق المذكور اي رفع الوجود بلا تقيد فقول سيد
المدققين قدس سره مع اشتراك السلوب الخ مندفع عما ذكر في الشرح
كما لا يخفى **قوله** والمقسم انه لا يلزم من قسمة الوجود الخ قيل الغرض
اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكر من شمول المقسم لاقسام كاف
في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبا
وكيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز
ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب ووجود
بعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الاخر منهما فصح تقسيمه
الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض
خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيه كلام الش فان تلك الوجودات

ليس

ليست افراد القيد المقسم اي الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد المقسم
فلا دخل في هذا الايراد المقدمة القايلة بل المقسم لا يلزم شموله بجميع
افراد قيد المقسم لجواز ان يكون قيد المقسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على حالها
ولا يصح حمل كلام الش عليه الا بتكلف تمام وهو ان يحمل الاعم منها بمعنى الاعم
بحسب التحقيق الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قيد القسم اعم من القسم بحسب
التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وهي مع ذلك مندفعة
بادنى عناية وهو ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر القسمين مسلوكا لمسلك الاكتفاء
الشايع في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى عند ادنى
تامل ولا يذهب عليك انه يكون مبني عن الجواب الثاني لان الثاني مبني
على ال[illegible] الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات
البعيدة عن الطبايع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض رفع
الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي يحكم بها العقل في الجزم بما يشبه
عليه واعترض عليه سيد المحققين بقوله انا لانم ان الغرض اشتراكه بين
جميع الموجودات بل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات كما صرح به الش بقوله

استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات فكيف
يكون الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات وقول المص وتردد الذهن
في الخصوصيات حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطى الاشتراك بينهما بل يعطى الاشتراك
بين الموجودات ولا نم ان شمول المقسم لاقسامه كان في اثباته للاحتمال الذي
اورده القايل في توجيه السؤال ولا نم ان هذا الاصلح توجيها لكلام الشارح
بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى اولا اشتراك الوجود بين الموجودات
وقد صرح ههنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن قيد القسم ومن البين
ان افراد الممكن لا يحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عموم قيد القسم
الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحسب
الحمل فكما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه فيها
بحسب الحمل مواطاة حكم فيها بجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد عمومه
بحسب الحمل المذكور ولا ينافي ذلك صحة تشبيهه بمثال الحيوان والابيض
كما لا يخفى اصل في كل من كلامي القايل المذكور والمعترض بحث لان الحكم
بان الغرض بالذات هو اشتراك الوجود بين الموجودات على اليقين والبت
كما وقع في عبارة القايل المذكور وايضا الاخفاء في ان ما ذكره من الجواب
بقوله وهو ان يضم الى القسمين الخ من الجواب الثاني بعينه اي لا فرق

بين القسمة من الجزئي الى وجودات الاشخاص وبين القسمة اليها الكلي
ولهذا ذكر العلاوة بقوله على انه لم يكون اشارة الى جواب آخر ولا اخفاء
في انه غير محقق بجعل الدعوى اشتراك الوجود بين الموجودات ولا نم
اصل الحكم بان الغرض بالذات هو اشتراك الوجود بين الموجودات
على التعيين والبت كما وقع في عبارة المعترض بل كان كل من الحكمين في حيز
الاحتمال في عبارة الشارح يكون لها احتمال آخر هو ثالثها وهو ان يكون
المراد الوجود المذكور في قول الشارح استدل على ان الوجود مفهوم واحد
مشترك هو الموجود وكذا الوجود المذكور ههنا فيكون الغرض بالذات هي
اشتراك الموجود بين جميع الموجودات ومن دفع كلام القايل المذكور ولا حاجة
الى التزام جميع ما التزمه المعترض من حمل العموم على معنى غير شايع في المحاورات
والقرينة الدالة على اختيار هذا المعنى الذي يصير في حيز الاحتمال السلب
تصريح الشارح فيما ذكره سابقا من احتمال المراد بالوجود المعرف هو الوجود في
قول الشارح استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات مع ذكره
قوله بعد ولما ثبت ان كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين الموجودات
مع الحكم بان الممكن اعم من الموجود فان الشايع المتبادر في المفردات
هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق وكذا المتبادر من الاشتراك

هو الاشتراک بحسب الحمل مواطاة ویؤیده التنبیه بمثال الحیوان والابیض وفی هذا
الوجه الزام تکلف فی اضافة الوجود الی الواجب والممکن بان یجعل اضافة
بیانیة والمناقشة فی العبارة لیست من داب المحصلین ولا یخفی علیک ما فی قول
المعترض وکیف یکون الغرض اشتراکه بین جمیع الوجودات وقول المص
وتردد الذهن فی الخصوصیات حال الجزم بمطلق الوجود لا یعطی الا اشتراک
بینهما بل یعطی الاشتراک بین الموجودات فان هذا القول کما انه یعطی الاشتراک
بین الموجودات یعطی الاشتراک بین الوجودات والحاصل ان ههنا ثلثة
اشتراکات کل منها مستلزم للآخرین فان الاشتراک المعنوی فی الوجود
مستلزم لاشتراک الوجود بین الموجودات والاشتراک بین الوجودات وکذا
کل من الاخرین مستلزم للاشتراک بین الباقیین وما قال القایل المذکور
فی دفع اعتراض السید المدقق من ان عبارة الشرح ههنا صریحة فی خلاف
ما ذکره المعترض فانه صرح بانا نقسم الوجود الی وجود الواجب وهو وجود
الممکن ووجود الممکن الی وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام هی
الوجودات صریحة ومثل فی السواد عموم قید القسم بتقسیم الحیوان
الی الابیض والحجر الی الابیض ومع قطع النظر عن تکرار ذلک فالتقسیم
انما یکون الی امور صدق المقسم علیها ویحمل مواطاة علیه اذ لو قسم واحد

السواد

السواد مثلا الی الخشب والثوب کان بدا العقلاء ویکون محصلا انه هو ول
اردت باقسام سواد الخشب وسواد الثوب او اردت بالسواد الاسود
ومن ههنا یتفطن ان قول المص والش باشتراک الوجود بین الموجودات
محمول علی اشتراکه بین وجوداتها عند الش لانه لم یجعل الوجود ههنا بمعنی
الموجود کما هو المختار وکیف لا یکون والمقسم معتبر فی الاقسام کما هو المشهور
وجعل المقسم الوجود والاقسام نفس الواجب والممکن وجعل افراد الممکن وقید
المقسم مما لا یخفی سماحته اذ ح یکون التقسیم اولا للوجود الی اقسام لا یصدق
علیها المقسم اعنی نفس الواجب والممکن وهو باطل اذ المقسم معتبر فی الاقسام
کما مر وثانیا الممکن الی الجوهر والعرض والحکم بان الجوهر والعرض
اعم من الوجود الذی هو المقسم مع عدم صدقهما علیه مواطاة ومن
المعلوم ان المعتبر الشایع فی المفردات هو العموم بحسب الصدق
لا بحسب التحقیق فیکون نظم الکلام مولفا من تقسیم لا یصدق علی اقسام
المقسم یصدق المقسم علی اقسامه ویحکم بان اقسام المقسم الثانی اعم
من المقسم الاول مع عدم صدقهما علیه ولا یخفی بشاعته [illegible] مع
عن المعترض فان مراده انه لما صرح فی المتن باشتراک الوجود بین
الموجودات حیث قال استدل علی کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا

بين جميع الموجودات ثم قال ههنا والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع الممكنات بغير
ان يكون الغرض الاصلي عند الشارح اشتراك الوجود بين الموجودات
ولهذا قال السيد المدقق قدس سره العزيز لا نم ان الغرض اشتراكه
بين الموجودات الى قوله بين جميع الموجودات فصرح الشارح بقسمة الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن لا ينافي كون الغرض الاصلي عنده
اشتراك الوجود بين الموجودات بل جعل تلك القسمة دليلا على هذا
الاشتراك ثم اعترض بانه لا يتم واما ما حقق له فالتقسيم انما يكون
الى امور قد نعلم بان يقال ان الشارح لم يقسم الوجود بالمعنى المصدري
او ما في حكمه الى الواجب والممكن لا في نفس الامر ولا باعتقاد السيد
المدقق بل انما قسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ليستدل
بها على كون الوجود مشتركا بين الموجودات بحسب التحقق كما يدل عليه
ظ عبارته ثم اعترض عليه بانه غير تام بجواز العموم من وجه بين
القسم ومورد القسمة بحسب التحقق ولا ينافي ذلك صحة تشبيهه
بمثال الحيوان والابيض لان العموم بحسب الصدق يستلزم العموم
بحسب التحقق هنا هو خلاصة كلام المعترض في توجيه كلام الشارح

فيندفع

فيندفع عنه ما ذكره القايل من قوله وجعل المقسم الوجود الاقسام نفس
الواجب والممكن الخ فيسقط قوله فيكون نظم الكلام مولفا الخ عن الاعتبار
وانا اقول لكلام الشارح توجيهان آخران يكون فيهما اعتبار العموم بحسب الصدق
احدهما ان يحمل قوله لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه
على سند المنع فابطاله في صورة النزاع لا يضر بالمقصود لانه اخص من المنع
قلنا ان نقول ههنا آخر وهو جواز تحقق الممكن بدون المقسم وثانيهما
ان يقال ان العموم بحسب الصدق فجاز ان يتحقق بين الموجود والممكن
كما يجوز ان يتحقق بين الموجود والممكن فان مادة الاجتماع في الصدق هو
وجود الممكن فانه ممكن ووجود فمنع التصادق بين الوجود والممكن كما وقع
في عبارة القايل المذكور والمعترض غير موجه الا ان يجعل عن غفلتهما عن صحة
ذلك التصادق فهذان التوجيهان اقل من التوجيه الذي ذكره اذ في توجيههما
الزام كون العموم المذكور في قول الشارح لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم
من وجه غير موافق العموم في قوله سابقا وما يقال من انه قد يكون بين
القسم والمقسم عموم من وجه مع كون الشايع المبادر في المفردات هو العموم
بحسب الصدق بخلاف هذين التوجيهين فانهما عن هذا التكلف كالتوجيه
الذي ذكرته قبل فليكن المختار هو احد من هذه الوجوه التوجيهات الثلث

فان قيل قدم الاشارة الى ان الموجود معنيين احدهما هو معنى المعقول المنتزع
وهو الذي له مدخل في ما في مفهوم مثل قولنا زيد موجود وثانيهما ما هو
منشاء لانتزاع المعنى الاول وهو الذي له مدخل في مصداق مثل قولنا
زيد موجود وقد ثبت بالبراهين الثلثة المذكورة ان المعنى الاول
المعقول المنتزع واحد فما قال المعنى الثاني هل هو واحد او هو امور
قلت هو معنى له وحدة لا باعتبار العارض المنتزع يعرف ذلك بالحدس
القوي ويمكن ان يجعل وحدة الامر المنتزع تنبيها على وحدة الامر الذي هو
بازائه وان يجعل الدلائل الثلثة تنبيهات عليها بعد اجرائها فيها
ولتعلم ان وحدة المعنى الثاني هو المقصد الاصلي في تلك المباحث
وان وحدة المعنى الاول المنتزع انما يكون مطلوبة لتيسر مهمة
علية على المعنى الثاني هي من مبادي اثبات التوحيد والحاصل
ان اطلاق الوجود على كل من المعنيين المذكورين انما هو بالاشتراك
المعنوي فكما انا نجد بالبديهة في القضايا التي محمولاتها الموجود
اشتراكا معنويا باعتبار المحمول نجد الحدس في مصداق تلك القضايا
التي محمولاتها الموجود اشتراكا معنويا باعتبار ما بازاء محمولها وهذا
مما يوافقني كل من له طبع سليم وذهن مستقيم والزيادة على هذا العلة

في قبال

في قبال هذا المبحث مما لا يحتمل قوله وجاعدت المهيات قال السيد
المحقق قدس سره في حاشية على شرح التجريد القديم قيل على اصل
الدليل المذكور ههنا انه قد ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس
في الواقع الا ذات واحدة لا تركب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي
حقيقة الوجود المنزه في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تقيدات بقيود اعتبارية وبحسب ذلك يترائى موجودات متمايزة
فتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره
من عدم اتحاد المهيات ولم يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن
اصلا انتهى اقول المراد باتحاد المهيات المذكور في الدليل اتحادها
ذهنا وخارجا فيكون المراد من عدم الاتحاد سلب هذا الاتحاد وهو لا ينافي
ما ادعاه الجماعة المذكورة فيتم الدليل المذكور مع صحة كلامهم وانهم لما كان
للوجود تقيدات بقيود اعتبارية عندهم وهذا المعنى يعيد على اشتراك
الوجود فيتم الاشتراك ايضا مع صحة كلامهم ولا يخفى عليك ان الكلام اذا كان
في الوجود الاثباتي الانتزاعي لم يتوجه عليه هذا القول بل انما يتوجه اذا كان
الكلام في اشتراك الوجود الحقيقي وزيادته على مهيات الممكنات وجوابه
ما عرفت انفا واما ما قال السيد المحقق قدس سره في جواب قول هذا البعض

من ان هذا خروج عن طور العقل فان بديهته شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار
فقط فالعقلاء القايلون بانه لا طور وراء العقل بشهادة بديهته مستغنون
عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت
اليه فوجب النظر فيه فاقول ان المراد باعتباريه التعينات كونها نسبا
اضافية فح ان اراد بقوله بدون الاعتبار فقط بدون الاعتبار المتأخر
عن ظهور الممكنات التي بها اى به تعدد الموجودات في الذات كما ذكر
مسلم لكن لا نم بداهة ان ذلك التعدد بدون الاعتبار والاثبات المتقدم
على ظهور التعدد حاصل فان العقل اذا تامل في الممكنات التي لا يكون الا
حلول وجود ان وجود المعلول وذاته انما هو من وجود الفاعل المستقل
بالتأثير وذاته بل وجوده الذي هو به موجود ليس الا الارتباط بالوجود
الحقيقي وكما ان الوجود الحقيقي واحد باعتبار ذاته وبه هو الموجد فكذلك
الذات الحقيقي واحد وهو المدون للممكنات فيكون ذات جميع الممكنات
واحدا وهو الذي به الممكن موجودا وذاتا فوجود الممكنات الحقيقي الذي
يرتبط الممكنات به هو بعينه ذاتها فالمعلولات بدون ارتباطها الى فاعلها
الذي هو الوجود الحقيقي القايم بذاتها لا شيء محض ولا تحقق لها اصلا ولم يكن

لها ذوات بدون ارتباطها الى الذات الذي هو الوجود الحقيقي الواجب بذاته
فيحكم العقل بان جميع الممكنات بدون ارتباطه بواجب الوجود في حيز العدم ولا شيء
محض ولا ذات لها اصلا وصح صدق هذا الحكم من العقل كيف يحكم بالبداهة بان
الممكنات ذوات متعددة بدون ارتباطها بذات واجب الوجود فان ما ليس
له ذات الا باعتبار الغير فليس ذاتا فان معنى الذات ليس الا ما له قوام بلا اعتبار
الغير فليس في الممكنات الصرفة ذات بالحقيقة اصلا نعم تعدد الذوات انما
نشأ من بداهة الوهم لا من العقل المتامل في احوال الممكنات فالحق
في الجواب ما تقدم وسيأتي زيادة ايضاح لذلك البحث انشاء الله الحكيم
قوله فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط فيه بحث لا لما قيل
على من انه على تقدير كون الاجزاء اجزاء عقلية ولم يتعقل مفصلا لا يلزم الانتهاء
الى البسيط فان المركب منها حقيقة ح منتف ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب
العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة
اجزاء تحليلية ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد بعض كما في انقسام
المقادير الى غير النهاية لنرد عليه انه كونه تفصيلا لما اشار اليه انه بقوله
وهذا انما يتم اذا كان الاجزاء خارجية مع انه مندفع لا لما قيل عليه من ان
التركيب بدون نحو من انحاء الوجود ممتنع فما يكون منفيا ذهنا وخارجا

لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط
نقضا على من يدعى لزوم انتهاء المركب اليه لا يرد ان التركيب العقلى عندهم
قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجى كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة
والفصل من الصورة والثانى ان يكون تحليلا محضا كما فى البسائط الخارجية
كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجرى الدليل المذكور فى هذا
القسم الذى هو بحسب اصطلاحهم داخل فى التركيب العقلى وان لم يحلل فى العقل
ولم يوجد الاجزاء بالفعل فى الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفى كون جزء
عقليا مطلقا ومنشاء الاعتراض الغافل عن هذا القسم من التركيب الذ
الذى مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل فى التركيب العقلى
بل يمكن ان يقال كل مهية مركبة بالتركيب العقلى فاجزاؤها مفصلة متميزة
فى العلم المحيط بها فلا بد لها من الانتهاء الى البسيط فى ذلك العلم واما البحث
المشار اليه بالاشارة المذكورة فهو انه على تقدير كون الوجود جزء لجميع
المهيات الجنسية والفصلية والنوعية انما يستلزم انتهاء الاجزاء الى اجزاء
كل منها وجود عند تحقق جميع تلك المهيات بالفعل فعند كون الوجود بسيطا
لزم الانتهاء الى البسائط الغير المتناهية التى يكون كل منها وجودا واذا تحقق
هذا ظهر لك صحة منع الملازمة المذكورة فانه على تقدير كون الوجود جزء لجميع

المهيات

المهيات لا يلزم الا الانتهاء الى الوجودات عند تحقق جميعها سواء كان
عدد الوجودات متناهية اولا فاعلم ذلك فالاولى فى تقرير ما فى المتن
ان يقال على تقدير كون الوجود جزء المهيات لزم ان يكون الوجود موجودا
وله مهية فيكون الوجود جزء له ثم ننقل الكلام الى جزء الوجود وهكذا
الى ان يتسلسل فان قيل على التقدير المذكور لزم ان يكون الشىء جزءا لنفسه
قلت هذا دليل آخر لم يلتفت اليه لظهوره كما لم يلتفت الى لزوم كون المعين
الواحد معتبرا مرات كثيرة فى مهية واحدة وعلى هذا التقدير لا اعتبار فى كلام
المص لا فى اطلاق المهية على الوجود والحاصل انه ان اعتبر اندراج الوجود
فى المهية فالحال ما عرفت والا لم يتم الدليل كما لا يخفى قوله لان البسيط
مبدا المركب قيل عليه من انه لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقى مبدا
للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضرورى هو ان
المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب
فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددى لا من الواحد
العددى الحقيقى لجواز اشتماله على احاد آخر هكذا مثلا الكثرة
من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد
يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الاحاد
ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير

النهاية والاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وفيه بحث لما
لما قال عليه سيد المدققين قدس سره من ان تحرير هذا البرهان ان
المركب لابد له من اجزاء فان كانت متى منها بسيطا فهو المط والا
لكانت له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء مركبة وهي
ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملا وتذكران حصول كل منها يتوقف
على حصول واحد آخر حكم حكم الاول فمن اين يحصل واحد منها حتى
يحصل منه واحد من تركيبه يحكم العقل بامتناع حصولها قطعا نعم
اذا سئل عن جزء مركب معين منها قيل هو مركب معين آخر واذا سئل
عن هذا الآخر قيل هو مركب معين ثالث وهكذا فلما كانت الاجزاء غير
متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم يظهر الخلف عنده
ولم يحكم باستبعاد بهذا الطريق وهذا البرهان اشد واظهر من برهان
التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما اذ يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال
بهذا الكلام يرد ما قيل انه ان اراد بقوله اذا لاحظه العقل مجملا انه يحكم
قوله ان هذا الحكم بديهي فمم وكيف يسمع دعوى البداهة في مثل هذا
المقام على انه ح لا يكون برهانا وان ادعى ان الحكم المذكور بديهي وانما
يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال عليه

بان توقف

بان توقف كل واحد منهما على واحد آخر الى غير النهاية يستلزم امتناع
فهو اول المسألة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا
بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصورة المتعاقبة
على هيولى العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلايل مبسوطة فكيف
يدعى البداهة وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من وظيفته
لانه معلل واما البحث المشار اليه بالاشارة المذكورة فهو ان الكثرة
الحقيقية المتحققة في الاشياء وهي كثرة لا يتحقق كثرة فيها اكثر عنها
لا يكون احادها الا بسائط حقيقية لم يكن لها اجزاء بالعقل والا
لتحقق الكثرة فيها فوق تلك الكثرة هف اقول القايل المذكور من ان
الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي بجواز اشتمالها
على احاد آخر وهكذا انما يكون في الكثرة الاضافية التي يتحقق فوقها
كثرة كما لا يخفى فحاصل كلام الشارح ان المركب الذي جميع اجزائه خرج
من القوة الى الفعل يتحقق له كثرة حقيقية لا مدخل لاعتبار العقل
في تحصيل وحدات احادها اصلا وتلك الكثرة لا كثرة فوقها في ذلك المركب
ولا تحصلت احادها من احاد آخر فليحصل وحدات هذه الاحاد مدخل
بالاعتبار العقل وقد فرض انه لا مدخل له فيه هف وهو ظ ان الكثرة
الحقيقية التي لا كثرة فوقها في المركب لا يكون احادها الا بسائط

حقيقية ولهذا حكم صاحب الاشارات في توطية ابطال مذهب النظام
وهو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية بان الكثرة وان كانت
غير متناهية لا بد لها من واحد من غيرها فان قيل مراد سيد
المدققين هو القول المذكور ان الحكم بان يتحقق مركب من اجزاء غير
متناهية بحيث يكون كل جزء من اجزائه مركبا تجريديا بديهي حدسي
فلا بد من الانتهاء بالبسيط الحقيقي قلت الحدس لا ينفع له في الاثبات
على الغير واما ما قيل عليه من ان ادعاء البداهة فيه ينافي كونه
برهانا فكيف يصح القول بان الاستدلال به اولى منه من برهان
التطبيق فمندفع بانه هذا الحكم انما يكون مقدمة على مقدمات الدليل
على المطلب الذي هو انتهاء المركب الى البسيط **قوله** لامتناع تحقق
الامور الغير المتناهية الخ لا يخفى ما فيه فان تحقق الترتيب الحقيقي
بين البسائط الغير المتناهية التي اليها انتهاء المركب على تقدير كونه
مركبا من اجزاء غير متناهية غير مسلم بل عدمه محقق فالاولى الاستدلال
بالدليل المقدم **قوله** وهذا انما يتم الاولى ان يجعل هذا كما قيل اشارة
الى بطلان التالي فان ما اورده يتوجه على كلا الدليلين وان اندفع
عنهما باعتبار العلم المحيط ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته

ادلّه

اذ لو كان الايراد مختصا عنده بالدليل الثاني لقال فلا يتم هذا الدليل
قوله ليس عينا في جميع المهيات النوعية الخ فلا يخفى عليك ان من الاحتمالات
ان يكون الوجود جنسا لجميع الماهيات النوعية ان كان المراد من الوجود الموجود
او يكون جزءا لجميع المهيات النوعية وعارضا لاجزاء اخرى لها ان كان المراد
من الوجود ما لا يحمل على المهيات ولا يخفى ايضا ان ذلك الاحتمال لا يندفع بالجواب
المذكور فان الحيوان مثلا جزء الانسان وعارض للناطق ومن لنفسه
فجاز ان يكون مفهوم الوجود كذلك مع انه متواطئ وهذا الاحتمال ليس مندرجا
في قول الشارح والا لم يصح قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا **قوله**
ان اقتضى العروض قبل القابل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة
الى بعض المهية والجزئية الى بعض اخر والعروض بالنسبة الى اخر فانه ليس
واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتنافية والجواب ان هذا
على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية
ثم انه لا يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي ولا يكون متواطئا هنا فظهر
انه انما يتصور على تقدير التشكيك صرح الى ما ذكره الشارح كما يفصل بعد
بحث لا لما قيل من انه لا نسلم ان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان
كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطئا اذ الجنس عرض للفصل وكل من النوع

والفصل عرضي للخاصة لانه مندفع بان يقال المراد من كون المتواطي
غير مختلف بالذاتية والعرضية انه غير مختلف بهما بالنسبة الى الافراد
التي هي الامور المتباينة التي لا يحمل بعضها على بعض ولو عمم فلا محذور
اذ ح يكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي ومشككا بالنظر الى الامور
التي يختلف فيها بالذاتية والعرضية لكن لم يعتبروا هذا التعميم ولهذا
قال الشيخ في منطق الشفاء ان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر
في امور مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض بالذات بل ذواتها متباينة الحدود
والقائل المذكور اعتبر في السؤال المذكور اقتضاء الوجود للاحوال المشككة
في الماهيات المختلفة ولهذا قال في الجواب ان هذا على تقدير التواطي غير
جائز واما البحث في كلام المذكور فهو من وجهين احدهما ان المراد بالاقتضاء
المذكور في الشرح الاقتضاء التام كما عرفت القائل المذكور فلو اقتضى
الوجود الاحوال المذكورة بذلك الاقتضاء لزم ان لا ينفك الوجود عن احد
فلزم ان يكون الوجود الذي هو غير عارض لمهية هو المهيات بل موجبا
باعتبار ذاته عارضا لها وذلك مستلزم لاجتماع النقيضين وثانيهما
ان ما ذكره ليس راجعا الى ما ذكره الشارح كما حسبه وسيأتي بيانه ان شاء الله
العليم قوله بل المقتضي هو المهيات لا يخفى عليك ان الماهية اذا اقتضت

التفهيم

(المقتضي هو)
النفسية كان الوجود نفسه فلا يتحقق ذلك الاقتضاء في المهية بل يرجع
هذا الاقتضاء فيها الى الاقتضاء في الوجود ولزم ما الزم قوله وانما يلزم لو كان
الوجود متواطيا قيل لا يخفى عليك ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف سواء
كان متواطيا بالقياس الى افراده او مشككا فالحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا
من اقتضاء الوجود النفسية بالقياس الى بعض والجزئية بالقياس الى آخر
والعروض بالقياس الى الآخر قوله ومن ههنا يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ
والتشكيك واعترض عليه بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في ضمن
افراده وحصوله في ضمنها يختلف بالاولوية والاشدية والاقدمية كما حقق
في موضعه وصرح به العلامة المحقق قدس سره في حواشيه على شرح المطالع
فاجاب القائل المذكور عن هذا الاعتراض بان مراد المستدل بالاقتضاء
ههنا الاقتضاء التام فانه يحيل اللازم من اقتضاء المعروض ان يكون
عارضا في الجميع ومن اقتضاء الدخول والنفسية ايضا ان يكون كذلك بالنسبة
الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام اذ لو لم يكن كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم
الاقتضاء الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه منع وجوب
الاستواء ولا يمكن حمل كلام الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص اذ المنع والمسلم

بحيث ان يتوجه الى مقدمات الدليل والمذكور هو الاقتضاء التام كما [عرفت]
ولو تامل الشارح تامل ليقتضت ان ما ذكره المعترض من الاقتضاء بشرط [الحصول]
في المهيات في حكم اقتضاء المهيات والكلام بعد التنزل عن ذلك لتسليم [اقتضاء]
الوجود اقول لما كان منع الاقتضاء المطلق مستلزما لمنع الاقتضاء التام
على سبيل المبالغة ترك الشارح منزلة في الرد ولما جعل المنع متوجها الى لا [اقتضاء]
المطلق جعل التسليم متوجها اليه والحاصل ان المنع والتسليم اما يجب
ان يتوجها الى مقدمات الدليل والى ما شعه مستلزم لمنعها وما ذكره
الشارح من قبيل القسم الثاني فلما نفى الشارح الاقتضاء المطلق من الوجود لم [يكن]
اقتضاء بشرط الحصول في المهيات في حكم اقتضاء المهيات ليرد عليه ان
الكلام بعد التنزل عن ذلك لان المراد من اقتضاء المهيات اقتضائها
بدون مدخلية الوجود فيه فبعد التنزل عن ذلك يصح مدخلية الوجود
فيه فهذا حاصل كلام المعترض واما انا اقول ليس مراد الشارح رحمه الله ما ذكره
القائل المذكور اولا ليرد عليه ما مر الاشارة اليه وما اورده القائل عليه [من قوله]
لكن يرد عليها انه اذا كان الوجود بذاته مقتضيا للاحوال الثلثة اي للاقتضاء
التام كان كل وجود متصفا بتلك الاحوال فيكون وجود الواجب محض عارض
لبعض المهيات وجزءا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات فتامل بل مراده

ان المقتضي بالاقتضاء التام يحتمل ان يكون ماهية بلا مدخلية الوجود في [الاقتضاء]
وان يكون الوجود بلا مدخلية بدون مدخلية الماهية سواء كان نفسه او [فرده]
الذي هو غير الحصة او نفسه بشرط كونه في ضمن ذلك الفرد فعلى هذا ايند[فع]
عنه النظر المذكور اولا ولا يظهر الفرق في التواطي والتشكيك على تقدير
عدم دخول الماهية في المقتضي اذ على تقدير التشكيك يكون افراد الوجود
التي هي غير الحصص مختلفة في الاثار قطعا بخلاف تقدير التواطؤ اذ
على تقدير اتحادها في المهية واما اذا كان المقتضي هو الماهية فلا حاجة
الى اعتبار اختلاف افراد الوجود في الماهية والاثار لان الماهيات مختلفة
فيها بلا اخفاء قوله فان الوجود اذا لم يكن مساوي الحصول في الماهيات
لزم خروجه عنها قيل هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج الوجود
عن الماهيات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي
الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول
في افراده بحسب نفس الامر لاتحاده معها فلا يتصور اختلاف حصوله
ولا تساوي حصوله فيها بحسب نفس الامر بل تساوي الحصول واختلافه انما
هما بالحقيقة للمبدا انه بخلاف غير المحمول فان له حصولا في محله ويجوز
ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة في التشكيك اقول اثبات

الملازمة المذكورة في الشرح بالبرهان المشهور الذي هو اقوى ما ذكروه
ظ فانه لا فرق في اجرائه في صورة المحمولات وغيرها بعد اتصافها بعدم
تساوي الحصول وقوله وانما يلزم خروج الوجود عن الماهيات ان لو كان
الحكم فان ما هو سبب الخروج ليس الا التفاوت سواء كان في الحصول او
في الاتحاد فرفع الحمل بالمواطاة لا يرفع هذا السبب لان ارتفاع الاخص
لا يستلزم ارتفاع الاعم قوله فلا يتصور اختلاف حصوله ولا تساوي حصوله
فيها اقول الامور المحمولة بالمواطاة على امور قد يكون اتحادها
مع البعض من هذه الامور اولى او اقدم من اتحادها في بعض آخر وقد يكون
حصول المبدا في بعض هذه اولى او اقدم من حصول المبدا في بعض آخر
فلا يكون التفاوت الموجب للتشكيك منحصرا في اختلاف حصول المبدء
كما حكم به هذا المدقق قدس سره وسيأتي زيادة تفصيل انشاء الله تع والحكم
والحق في الاستدلال تاخير وجه الاولوية لانه اذا ثبت عدم الاولوية به
ابتداء يظهر منه عدم الاقدمية والاشدية والازيدية فان الاولوية
توجد في كل منها كما لا يخفى قوله واقوى ما ذكروه الحجة من قال ان التشكيك
اما بالاولوية او بالاقدمية او بالاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء
الاوليين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له وكذا

انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض بجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض
بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف
الآخر به ولا يخفى جريان مثل ذلك في الذاتي وهو ظ كيف والذاتيات
غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان
يشتملا على شيء في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق
وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول
لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء
جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذات بل في الخارج وهو خلاف
الغرض فان قلت اذا فرضنا اتصاف شيئين في عارض معين كالسواد
مثلا ظ يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخر سواد
اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد اي
في اجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر خارج عن
ماهيته لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف
المفروض على ان ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان
اما ان يتحدا في الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما قدمتم والتفاوت في عارضهما بخلاف المفروض

وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر فان الماهيات المتباينة
لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد
من السواد قلت الزمان المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية
الجنسية مختلفان بالفصل النوعي عندهم فان الشدة والضعف مستندان
الى نوعيهما والمقول بالتشكيك هو مفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضيها
كالاسود مثلا بالقياس الى الحبشيين وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى
كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال
الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب الى انه
السواد القوي المتألف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد انه كونه
بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود
ولا في الوضع بخلاف المنتزع من الازيد فانها متباينة الا في الوجود او في الوضع
او فيهما فالتفاوت بين العارضين بالذات يعني ان احدهما ازيد او اشد
من الآخر لا بمعونة الحقيقي الجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد
او اشد وان انتفت ذلك ظهر لك اندفاع الايراد انتهى اقول في كلامه تأمل
لما قال عليه سيد المدققين من ان استواء نسبة الذاتي الى افراده وهل
الكلام الا في انه لا يلزم استواء نسبته اليها حتى يكون متواطئا او لا يلزم ذلك

حتى

حتى جاز كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليها لكفى ذلك في نفي
جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة
والعجب انه خص هذا بنفي الاولين وايضا عدم جريانه العلية في الذاتيات
ع الا يرى انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر
انسانا لم يصر زيدا وايضا نختار ان الاشد مشتمل على امر زائد غير
معتبر في مفهومه بل يعتبر في حصوله في افراده ولا نسلم انه لا يكون بينه
وبين الاضعف ح اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك
ليس الا في حصوله في الافراد كما نقلنا عن العلامة المحقق سابقا
وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومهما
واحدا لم يكن بينهما فرق وايضا لا نسلم انه في العرضي على التقدير
الاخير لا يلزم خلاف المفروض اذ الغرض ان الاختلاف في عارض
معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان لا يكون الزائد
معتبرا فيه فلم يكن في نفسه اختلاف ح كما في الذاتي لانه المقابل
المذكور ان يقول في دفع الاعتراض الاول ان المراد بالاستواء
المذكور هو الاستواء المستلزم نفي الاقدمية والاولوية فان بطلان
التشكيك بهذين الوجهين لا يحتاج الى دليل وما ذكر في صورة الدليل

تنبيه والقرينة في هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين
هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين
دون الاولين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على تفصيل ما وفي دفع
الاعتراض الثاني ان معنى ما ذكر من العموم من الحكم المذكور ان الجنس
العالي كالجوهر مثلا ما لم ينضم اليه فصل الحيوان ولم يصر حيوانا
الجسم ليصير جسما لم يحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم
اليه فصل الحيوان ولم يصر حيوانا ولم يحصل نوعا حقيقيا كالانسان
فالعلية انما هي للفصول المقومة للسافل المعتبرة للعالي بالنسبة
الى تحصيل العالي وليس تلك الفصول ذاتية لما هي محصل لها بل عرضية
بالقياس اليها كما هو من المشهور بين اهل الصناعة فانها خاصة
غير شاملة فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي له كيف وقد عد
من خواص الذاتي انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات يعلل ببعض
بمعنى ان ثبوت بعض الذاتيات لشيء علة لثبوت بعض آخر منها
لذلك الشيء كما يقال ان حمل العالي بواسطة حمل السافل لكن ليس
ذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر
في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في امور مجتمعة بالعموم

والخصوص

والخصوص وايضا التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر ان مفهوم
واحد بالنسبة الى امور مختلفة لا في امور بالنسبة الى شيء واحد
كما هو المستدل المذكور في دفع الاعتراض الثالث ان ما اختاره من ان
الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله
لا عبرة به نقضا لان القائل المذكور تردد في الحاصل في ذلك الفرد
من مبدء الاشتقاق سواء كان فردا اشد او حصة منه مثلا يقول
السواد الحاصل في الغراب اما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد
جسم آخر دونه في السواد الى آخر الترديد وايضا لا يتصور في الذاتي
الحصول كما اعترف المعترض وفي دفع الرابع ان ما ذكره من منع علم
جريان الدليل في العرضي على التقدير الاخير هو بعينه ما ذكره مصدرا
بقوله فان قلت انا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين الى آخره ثم
اجاب بما هو التحقيق عنده بل لان الحكم بالاولوية الموجبة للتشكيك
منحصرة في القسم الذي ذكره غير بديهي فان الاجناس والانواع
يحتمل عند العقل ان يكون حملها اولى بالقياس الى بعض الانواع
والاشخاص بواسطة الفصول والمشخصات بل وايضا يحتمل
عند العقل ان يكون معنى واحد تمام ماهية شيء وجزء الماهية

شئ آخر فمع هذين الاحتمالين وظهور ان نسبة الشئ الى الشئ
الى نفسه ليست كنسبة الشئ الى الشئ هو جزءه كيف حكم بان نسبة
الذاتية الى اشيا هو ذاتي لها متساوية بالبداهة ولا ترد
عليه ان ما ذكره في دفع الايرادين اللذين ذكرهما مصدرا بقوله
فان قلت لا يدفع النقض عن الدليل الذي ذكر في اثبات اشياء
القسمين الاخرين من اقسام التشكيك فان خلاصة النقض وهي
ان الدليل المذكور بعينه يجري في العرضي مع انه قد يتصف باحد
هذين النحوين من التشكيك اتفاقا كالاسود والمتقدر وتقريره
ان مفهوم الاسود يختلف تحققه في القير والحبر لقيام سواد
شديد باحدهما وقيام ضعيف بالآخر لا بد ان يشمل الشديد
على ما ليس في الضعيف فذلك الامر اما ان يكون معتبرا في مفهوم
الاسود او خارجا عنه وكل منهما يستلزم خلاف المفروض لا اول فلانه
يستلزم اختصاص الاسود باحدهما مع ان المفروض اشتراكه واما
الثاني فلانه يستلزم ان لا يكون الاسود في مفهوم الاسود بل في
الخارج عنه وقد فرضنا ان الاختلاف فيه لا يندفع بما ذكره
فان قيل نختار الشق الآخر ولا يلزم منه خلاف المفروض اذ لا نعني

٦٥

من الاختلاف بحسب الشدة والزيادة في المفهوم العرضي الا انه ينضم
الى مبدأ القائم بالموضوع خصوصية بها يصير شديدا او زائدا هذا
النحو من الاختلاف لا يتصور في الذاتي اذ ليس له مبدأ يقوم بما هو
ذاتي له قلت نظير ذلك الاختلاف يتصور بان ينضم الى نفس الذاتي
لا الى مبدأه خصوصية هي ايضا من الذاتيات وبها يصير الذاتي شديدا
او زائدا فان قيل هذا المعنى من الاختلاف لا يوجب التشكيك لان الاختلاف
الموجب للتشكيك ليس الا الاختلاف الراجع الى المحمول من حيث هو محمول
وذلك الاختلاف غير راجع اليه بل الى ذات الموضوع ولهذا لا يصح
ان يقال سواد القير في كونه اسود اشد من سواد الحبر وكذا لا يصح
ان يقال الذراعان في كونهما مقدارا ازيد من الذراع الواحد بخلاف
الاختلاف باعتبار المبدأ فانه يرجع الى المحمول من حيث هو محمول ولهذا
يصح استعمال التفضيل فانه يمكن ان يقول القير اشد سوادا من الحبر
والمذروع هذا ازيد من المذروع بذراع واحد وذلك لانك
اذا نسبت جنس السواد الى القير لم تعرضه بحسب الحقيقة طبيعة الجنسية
بل عينه بحسب الحقيقة فرده ولهذا لا يخرج تعين السواد وتخصيصه الاسود
عن كونه محمولا فان الفرد الذي يقوم بالقير هو تتمة المحمول ولا يخفى

انه يحصل عند العقل بمعونة الوهم الى اكثر مما يحصل اليه السواد القائم
بالحجر فيصح القول بان القير اشد سوادا من الحجر واذا نسب السواد
الى سواد القير فيحصل منه طبيعة الجنسية المفرد السواد اذ هو عين
الموضوع ولهذا لا يخرج تعينه وتشخيصه عن كونه محمولا ومن البين
ان طبيعة الجنسية من حيث هي لا تحصل الى الامثال فلا يصح القول
بان سواد القير في كونه سوادا اشد واذا تبين لك حال الاسود والسواد
تبين لك حال المقدر والمقدار فعلى هذا وجب ان يحمل كلام المحشي المذكور
ليندفع عنه اعتراضات منها انه كما لا يختلف الفردان الشديد
والضعيف من السواد في المعنى الجنسي على تقدير كون السواد جنسا
كذلك لا يختلف المفهوم المشتق من ذلك الجنس في الجسمين المعروضين لهما
فلا يكون الجسمان متفاوتين في ذلك المشتق من الجنس وان تفاوتا
في الفردين العارضين لكون المحمول ليس الا المأخوذ من الجنس والمدعى
انه المقول بالتشكيك ومنها ان السواد اذا كان جنسا للسوادين
والشدة والضعف مستندين الى فصليهما كان السواد مشككا بالنسبة
الى السوادين اللذين نوعاهما لا محالة فيكون التشكيك في الذاتي
ومنها النقض المذكور فاقول على تقدير كون السواد جنسا للسوادين

واشتقاق الاسود من السواد الذي هو جنس لا فرق بين الاسود بالنسبة
الى الجسمين والسواد بالنسبة الى الفردين في ان الشدة والضعف لا يعتبر
الا في ضمنهما وظهور التفاوت بالنسبة الى الموضوعين فانه كان التحقق
السواد في الجسمين انما يكون في ضمن الفردين كذلك حمل السواد انما يكون
في ضمن حمل الفردين على انفسهما فان حمل الشيء على نفسه ضروري وان لم يعتبر
ذلك فلينسب السواد الى السوادين المتشخصين المختلفين بالشدة والضعف
وان حمل السواد الذي هو الجنس على ذينك الشخصين انما يكون في ضمن
حمل نوعين عليهما فان حمل العالي انما يكون بواسطة حمل السافل كما تقرر
في موضعه وبالجملة لا فرق بين حمل الاسود على الجسمين المذكورين
وحمل السواد على الشخصين اللذين هما فردا نوعي السواد المختلفين
في الشدة والضعف في ان التعيين والتشخيص لا يخرج المحمول عن المحمولية
وايضا قول القائل المذكور ان الفردين المختلفين بالشدة والضعف
يشتركان في الماهية الجنسية وكون الشدة والضعف فيهما مستندين
الى فصليهما ونسبته الى الحكماء يشتمل على افتراط فان مراتب الشدة
والضعف انما يشتركان في العارض اللازم المقول بالتشكيك عندهم
يؤيد ذلك قول سيد المحققين في حاشية شرح التجريد حيث قال

لم لا یجوز ان یکون الوجود طبیعة جنسیة تحققا افراد تختلف کمالات
تلک الحاشیة الطبیعة فیها بفصولها کما ان العارض المقول بالتشکیک عندکم
مفهوم واحد فی نفسه ومقول علی ذوات مختلفة بذواتها فی کمالات
ذلک العارض وقال فی حاشیة تلک الحاشیة یعنی اختلاف کمالات العارض
کالبیاض عندکم مستند عندکم الی ذوات المعروضات المختلفة الحقایق
فلم لا یجوز استناد اختلاف کمالات الجنس الی الفصول المختلفة الحقایق
فیکون الجنس مشککا ولا محذور فی ذلک ومما یتعلق بهذا البحث ما قیل
فی هذا المقام من ان اختلاف الذاتی فی افراده بحسب الشدة والضعف لو اقتضی
تقدمه فی تلک الافراد بناء علی ان المقتضی لذلک الاختلاف هو الذاتی لا وجب
اختلاف العارض فی افراده تقدمه ایضا بناء علی ان مقتضی ذلک الاختلاف
هو العارض فیلزم ان لا یکون ذلک العارض ایضا مشککا والتفرقة بان
الاختلاف فی صورة الذاتی یکون مستندا الیه وفی صورة العارض
یجوز استناده الی معروضه تحکم محض والحل ان الاختلاف فی الافراد یجوز
ان یستند الی الفصول ان کان الذاتی جنسا لافراده والی المشخصات
ان کان نوعا او فصلا کما ان الاختلاف فی العوارض المقولة بالتشکیک
فی افراده یستند الی ذوات معروضاتها لا الی نفسها انتهی ولا خفاء

فی ان هذا الحکم بعینه تفصیل کلام سید المحققین او تقریر النقض الاجمالی
وتقویته ولم یرد بقوله والحل الخ جواب النقض الاجمالی بل هو سند النقض التفصیلی
انه حاصل کلام انکم منعتم التشکیک فی الذاتیات وجوزتموه فی العرضیات
مع انه لا فرق بینهما انه کما یجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف المعروضات
فی غیر تفاوت فی مفهوم العارض کذلک یجوز التفاوت فی الذاتیات بحسب اختلاف
الفصول والمشخصات من غیر تفاوت فی ذلک مفهوم ذلک الذاتی وکما ینفی
وحدة المعنی فی العارض بناء علی ان الاختلاف راجع الی اختلاف المعروضات
ومستند الیه کذلک یجوز ان ینفی وحدة المعنی فی العارض الذاتی ویکون الاختلاف
مستندا الی الفصول والمشخصات فاندفع عنه اعتراض سید المدققین
علیه من ان حاصل الاستدلال ان الذاتی لو کان فی بعض افراده شدیدا
وفی بعضه ضعیفا مثلا لم یکن معنی واحد فیهما اذ الشدید لا یکون عین
الضعیف فلم یکن معنی واحد مقولا بالتشکیک علیهما بل یکون فی کل منهما
معنی آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو کان العارض شدیدا فی فرد
وضعیفا فی فرد آخر لم یکن معنی واحد فیهما فلم یکن معنی واحد مقولا
بالتشکیک علیهما ولیس الکلام فی ان سبب الاختلاف یکون ماذا ولا فی
ان الاختلاف بواسطة اقتضاء الذاتی بل فی ان اختلافه مستلزم تعدده

بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة وعلى هذا الاجمال لما ذكره فحمل
سيد المدققين الكلام المذكور على رفع النقض ولا دلالة للكلام
على ذلك كما لا يخفى بل المراد ما ذكرنا مفصلا ومنه يعلم فساد ما قيل من ان
السواد جنس السوادين المختلفين في الشدة والضعف ويكون الشدة والضعف
فيه مستندين الى فصليهما ونسب ذلك الى الحكماء واما الدليل الذي
ذكره سيد المدققين من ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع
الكلي وحصوله في افراده كما يعلم من عبارة العلامة المحقق في حاشية
شرح المطالع وقوله لابد ان يكون للمشكك حصول في افراده ثم حصوله
في افراده بحسب نفس الامر ممتنع انه يحمل عليها مواطاة وذلك يقتضي اتحادهما
فيها كما حقق في موضعه والمتحدان حيث اتحدا لا يمكن حصول احدهما
في الآخر بل يجب اخذ الشيء بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القوم
قد يأخذونه بهذا الوجه ويثبتون احكامه يقولون الماهية لا تخ
في نفس الامر عن الوجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة
واخذ الشيء بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار الذهني فان اخذت الافراد
بذواتها ولم يوجد معها غيرها بجردها العقل مجردا عن الكلي المشكك
ثم يعرض لها الكلي المذكور اما بعروض مبداه لها في الخارج لكان له سواء

فيه كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوخذ معه غيره كان عاريا
عن الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض الاسود بواسطة عروض السواد واما
باعتبار خارج عنها معها بان كان سبيله من الاعتبارات كالموجود والمعدوم
فان الوجود والعدم من الاعتبارات المنتزعة والموجود هو الماهية لا في حدها
بل بعد اعتبارها الوجود كما ان المعدوم بعد اعتبار العدم معه ولما امتنع حصول
الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر ذو الذاتي بنفسه لم يكن
في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب
نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اختلاف الحصول فيه بخلاف
العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا ويجوز اختلاف الحصول
باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك ثم قال فان قلت اذا لم يكن في الذاتي حصول
في افراده لا يتصور استواء حصوله فيها كما لا يتصور اختلاف حصوله فيها قلت اريد
بالاستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات
وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطية
ففيه بحث لان ما قيل من انه عرض الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره لم لا يجوز
ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على افراده وكيف لا وقد جعل قدس سره
الوقوع والحصول كليهما صفة الكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا

المعنى كما اعترف به وحمل الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول
فيها على ما هو صفة للمبدا انه تعسف لحر الفطرة السليمة لانه لم يحمل
الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على ما هو صفة
للمبدا ليرد عليه ما اورده بل جعل الحصول عطفا تفسيريا للوقوع في جعلها
معها صفة للمبدا بقرينة ما هو المتبادر من الحصول ولا لما قيل عليه
من انه لم لا تم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض مع عدم
عروضها في نفس الامر يصحح حصول تلك العوارض للماهية او حصول مباديها
فيها كيف لا وقد صرح بان الوجود لا عروض له للماهية بحسب نفس
الامر اذ على هذا التقدير يكون الماهية في بعض المراتب
عارية من الاتحاد بمفهوم الموجود وفي بعضها متحدة معه من غير
حصوله بنفسه او بمبدا فيها في نفس الامر فيكفي الاعتبار العقلي
الذي لا يطابق نفس الامر في حصول مبدا ولا حجر فيه في الذاتي
ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية في افراد الانسان كما اعتبر الوجود
في افراد الموجود وكون افراد الانسان لا ينفك عن الاتحاد بمفهومه
في شيء من المراتب وكون افراد الموجود منفكة عنه في بعضها لا يجدي
نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولها في نفس الامر

لانا نقول ان اراد المستدل بالحصول العروض في نفس الامر حصولا وقياما
حقيقيا كحصول البياض في الجسم واراد بالحصول بحسب الاعتبار الذهني القيام
المجازي على نحو قيام العمى بالموضوع على ما هو المشهور ولا خفاء في ان هذين
الحصولين لا يتصوران في الذاتي ولا في مبداه اذ ليس له مبدا يقوم بما هو
ذاتي له والا لزم ان يكون ذلك المبدا لعدا خلا فيه لدخوله في الذاتي
وخارجا عنه لقيامه به وفي الجملة خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض
الانتزاعية يصحح حصول مباديها فيها في الاعتبار العقلي الذي له ماخذ
الاعتبار باعتبار خارج عنها فلا يكون اعتبار هذا الحصول بمحض اعتبار
العقل بدون منشا الانتزاع فاذا حمل المستدل الحصول المعتبر في التشكيك
بزعمه على احد من ذينك الحصولين ولا خفاء في انهما لا يتصوران في الذاتي
لم يكن رده بان يقال ان الحصول الثاني يتحقق في الذاتي ولا لما قيل من ان
قوله بخلاف العرضي فان له حصوله في افراده بهذا الوجه قطعا غير تام فان
العرضي بمعنى الخارج المحمول والمحمول متحد مع الموضوع ولا حصول لمبدا
فيه في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع يجري
في الذاتيات ايضا لانا نقول المستدل انما اعترف لعدم الحصول الذي يكون
نحو حصول البياض ويكون الاعتبار الذهني عنده على قسمين احدهما الاعتبار

الذي لا يطابق الواقع وهو يجري في الذاتيات ايضا وثانيهما الاعتبار
الذهني الذي منشاء الانتزاع والاعتبار باعتبار الخارج وهو لا يجري في الذاتيات
كما لا يخفى بل لان الظاهر ان المراد بالوقوع والحصول الواقعين في عبارة السيد
المحقق هو الاتحاد مع الافراد والتحقق في ضمنها فيكونان صفتي الكلي نفسه
ولان ما ذكره انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات
ولا ينفي اختلاف الماهية في الافراد لان محصل ما ذكره ان المعتبر في التشكيك
هو حصول الكلي في افراده والتفاوت فيه والحصول منتف في الذاتيات
فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون مشككا فيبقى الكلام في انه
لم لا يجوز تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية نفسها
في بعضها ازيد واشد منها في بعض كما اورده صاحب الاشراق
ولا خفاء في ان ما ذكره لا ينفي هذا الجواز وان اشتهت ان تطلع
على البرهان على هذا المطلب فليرجع الى تحرير القواعد في شرح تجريد
العقايد فاني قد بينت البحث فيه بما لا مزيد عليه واقول الجواب
الحق من النقض المذكور هو ان يقال حاصل البرهان على عدم جواز اختلاف
الذاتيات بالشدة والضعف الذي هو اقرب بهذا النقض هو
ان الشديد من كل جنس غير الضعيف من هذا الجنس لاشتماله

على

على امر تام يشتمل عليه الضعيف فاذا كان الشديد من جنس ما مشتملا تمام ماهية ما
يتخصص بالضعيف من هذا الجنس تمام ماهية متخصص آخر ليكون ماهيتهما
مختلف بالشدة والضعف لان يكون ماهيتهما واحدة وان كان ماهيتهما
المعنى المشترك منهما فاما ان يوخذ هذا المعنى على وجه محصل او على وجه العموم
وان اخذ على الوجه الاول فلا يكون ماهيتهما مختلفة بالشدة والضعف
لخروج كل من الشدة والضعف عن هذا المعنى الماخوذ على هذا الوجه وان
اخذ على الوجه الثاني كان واحدا بالعموم والواحد بالعموم لا يصح ان
يكون تمام ماهية واحد بالعدد والا لزم تعدد جهة ماهية واحد
بالعدد وهكذا القول في اجزاء الماهية ففي هذا البرهان ثلثة اقسام
لا يمكن اختيار شيء منهما اذا جرى على عدم صحة اختلاف الذاتيات بالشدة
والضعف واشالهما واما اذا اجرى الكلام على عدم اختلاف العوارض
بالشدة والضعف فيمكن اختيار القسم الثالث بان يقال المعول بالتشكيك
على المتخصين اللذين احدهما مثلا معروض للسواد الشديد والآخر
معروض للسواد الضعيف هو الاسود المطلق الماخوذ على وجه العموم والواحد
بالعموم يصح ان يكون عارضا للواحد بالعدد لانه يجوز تعدد عارض
للواحد بالعدد وعلى هذا القياس بيان عدم صحة الاختلاف بالزيادة والنقصان

في الذاتيات واذا تقنت بها ظهر بطلان قول صاحب الاشراق من انه جاز
تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية نفسها في بعضها ازيد
او اشد منها في بعضها وظهر انه مراد من قال انه اذا اختلف الماهية او الذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات
كان الواحد بالعموم هو المشكك تمام الماهية او جزءها فلزم تعدد ماهية
الجزئيات لا تعدد الواحد بالعموم فلا ينتقض بالعوارض فانه في صورة العوارض
لزم تعدد العوارض وهو ليس بباطل فخلاصة البرهان ان اختلاف الماهية
والذاتي بالشدة والضعف وامثالهما مستلزم لتعدد الماهية وهو محال بخلاف
اختلاف العارض فيهما وامثالهما فانه وان استلزم تعدد العارض لكنه غير
محال فاعلم ذلك فانه قد غفل عنه المتاخرون وملخص الكلام ان الجنس بما هو
اصل المعنى بدون اعتبار امر زايد عليه سواء اخذ ذلك الزايد مبهما او معينا
فالجنس اذا اخذ معه امر زايد عليه قطعا كان معناه بالحقيقة الفرد المنتشر
وخرج عن الجنسية لانه واحد بالعموم فيكون عارضا فاذا كان اختلاف جنس مثلا
ناشيا من الفصل فما دام لم يعتبر في الجنس امر الزايد عليه مطلقا لم يختلف
واذا اعتبر فيه صار عرضا عاما وواحدا بالعموم ولا يصح ان يكون ذاتيا ولا يجر
ذلك تعدد الى الماهية واما الحكم بكونه عارضا فهو انما يجر الى تعدد العارض

بان يكون

بان يكون الاختلاف في الازيد يجوز تعدد العارض لا انه يجر الى ان ذلك
العارض متعدد وبذلك يظهر الفرق بين الذاتي والعرضي بان الذاتي يكون
لا محالة مستندا اليه والا لم يكن الاختلاف في الذاتي لان الذاتي اذا اعتبر فيه
امر زايد مطلق بان يكون المراد منه الفرد المنتشر خرج عن كونه ذاتيا ولا يجر
تعدد الماهية وفي صورة العارض يجوز استناد الاختلاف الى المعروض بان
توخذ بمعنى الفرد المنتشر او بحيث يعتبر فيه الفرد المنتشر ولا محذور فيه اذ ليس
لازمه الا تجويز تعدد العارض وتعدد العارض مما لا محذور فيه ولا خفاء
في ان العارض اذا اعتبر فيه معنى الفرد المنتشر صار التفاوت معتبرا في نفس
المشكك لكن بمعنى العموم مثلا معنى الاسود لما كان ما قام به فرد السواد سواء
كان شديدا او ضعيفا صار كل من الشدة والضعف معتبرا في مفهومه
على العموم على سبيل البدل وهذا المعنى لا يصح ان يكون ذاتيا للشيء والا
لزم ان يكون كل من الشدة والضعف ذاتيا على سبيل البدل اذا تقدم هذا
ظهر ان التفاوت اذا اعتبر في مفهوم المشكك بالمعنى المذكور لا يلزم منه
الاشتراك اللفظي وانما يلزم ذلك ان لو كان خصوص كل من المتفاوتين
معتبرا في مفهوم من مفهوميه اما لو اعتبر في مفهوم احدهما على العموم
والبدل لم يلزم منه الاشتراك اللفظي وذلك الاعتبار لا يصح في الذاتي

لما مر وايضا كل معنى فيه التشكيك بالشدة والضعف او الزيادة والنقصان
او ما في حكمها يعتبر فيه المعنى الاضافي فالتشكيك بهذه الاقسام انما يكون
في المعنى الاضافي المعارض للمعنى الحقيقي وهذا المعنى الاضافي هو في قوة الفرد
المنتشر في ان يعتبر في كل منهما معنى زايد على اصل المعنى فظهر ان التشكيك
بهذه الاقسام لا يكون في الذاتي لان الامر الاضافي لا يكون مقوما للغير الاضافي
فلخص كلام المشائين انه لما لم يصح ان يكون الفرد المنتشر ذاتيا كما لا يصح
ان يكون الامر الاضافي ذاتيا للغير الاضافي لزم من هذين الحكمين ان لا يصح
التشكيك بهذه الاقسام في الذاتي واما قوله وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
كالذراع والذراعين فانه ان اراد ان الذراع والذراعين مختلفين في الطول
الغير الاضافي فممنوع فان الطول نحوه كالكثرة على وجهين احدهما اضافي
كان يقال الذراعان طويل بالقياس الى ذراع واحد وان كان قصيرا بالقياس
الى ثلثة اذرع والعشرة كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلا بالقياس
الى عشرين والثاني غير اضافي كان يراد بالطول ما له امتداد واحد وبالكثرة
المجتمع من الوحدات فالطول بلا اعتبار الاضافة هو الكم والطول الاضافي
عرض في الكم وكذلك الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض
في العدد وكذلك الحكم في ساير ما يشابه ذلك ولهذا قال الحكماء الخط اشد

خطية من خط اي لا يكون خط اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان
من حيث المعنى الاضافي اشد وازيد اي الطول الاضافي ولاجل ان الاكثرية والاشدية
والازيدية انما يكون في الاضافيات قال الحكماء ان من الاطول والاكثر ما هو
الى شيء له اضافة الى ذلك فان الاطول بالقياس الى شيء هو عند شيء ما طويل
الا ان هذا اطول منه وكذلك اكثر وما اشبهه فاطولية الذراعين انما يكون
باعتبار الطول الذي هو عارض وكتب الحكماء مشحونة بنظاير ما ذكر قال صاحب
الشفاء في فصل خواص الكم من باب قاطيغورياس بعد ما حقق ان لا تضاد في الكم
وكذا ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا انتقص وازدياد ولست اعني بهذا
ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد
وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة فلا تكثر اشد من ثلثة ولا الخمسة
من الاربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر
وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ثم قال والفرق
بين هذا الاشد والازيد وبين اللا اشد واللا ازيد الذي يمنع كونه في الكمية
ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد واللا ازيد
الذي منعه لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل السابق عليه واعلم ان الكثير
بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في عدد وكذا في ساير ما يشابه

ذلك انتهى اقول قد اشار بقوله وكذا فى ساير ما يشابه ذلك الى ان مثل
الكثرة الطول والسواد وكما ان الكثرة على قسمين كما مر فكذلك السواد
على قسمين احدهما حقيقى لا اختلاف فيه وثانيهما اضافى والاختلاف
انما وقع فيه على منوال ما مر فى الطول ومن هذا ظهر ان السواد الشديد
مخالف للسواد الضعيف فى الماهية وهذا انما كان فى السواد الاضافى لما عرض
انما هو مختلف فى الشدة والضعف والسوادان مختلفان فى هذا السواد
الاضافى الذى هو العارض لهما قوله وانت خبير بان المدعى الخ قيل لم يرد القايل
المذكور بالقول المذكور ان الدعوى ههنا ان الوجود الخاص زايد
بل اراد انه ينبه على ان بعض الدلايل الدالة على زيادة الوجود المطلق لا يدل
على زيادة الوجود التى اثبتها القوم بعضها يدل على زيادتها ولهذا ذكر
ان كل واحد من الاول المذكور من اى القسمين اقول الظاهر ان المستدل
المحقق جعل المدعى فى هذا المقام زيادة الوجود مطلقا على الماهية
اى سواء كان الوجود المطلق المشترك او الوجود الخاص ولهذا تعرض لبيان
ان اى دليل من الدلايل المذكورة يدل عليهما وذلك لكون المص مما اثبت
للوجود افرادا زايدة على الماهية غير الحصص ولهذا قال بعد ان الوجود
مشكك بالنسبة الى عوارض الماهيات مع تصريحه فى تصنيفاته بان الذاتى

لا يكون

لا يكون مشككا بالنسبة الى ما هو ذاتى له وتفريع الدعوى منها على مسئلة
الاشتراك انما ينافى اختصاصها بالوجود الخاص قوله واثبات ان فى الموجودات
امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصصه الخ قال بعض الفضلاء ان فى افراد
الوجود الذى ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امور متخالفة
الحقايق كما نص عليه المحقق لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة
فان الوجود الواجبى مستغنى عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح لا بد ان يكون فى موجود
ما امر وراء الحصة والا كانت الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلى
بالنسبة الى حصصه نوع كما نص عليه فى المنطق ولو اثبت فردا ما
من الوجود وراء الحصة فقد ثبت فى كل موجود وجود خاص وراء الحصة
اذ البديهة لا يفرق بين موجود وموجود فى ثبوت ذلك الامر وعدمه فيه
بحث لا لما قال عليه سيد المدققين من الايجاب التى اولها ان فى كلامه
مصادرة على المط فانه استدل على ان الوجود افراد متخالفة فى الماهيات
بان لها افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان الوجود فرد
كيف يسلم ان له افرادا متخالفة اللوازم وثانيها انه لا نم ان المستغنى
عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبى ووجود الممكن بل المستغنى

عن السبب والمحتاج هو الوجوب الممكن لا وجودهما لانه امر عقلي انتزاعي
كما مرت اليه الاشارة وثانيها انه لو كان الوجود افرادا متخالفة في الماهيات
لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للغير
فرع لثبوت الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها هف ولا مخلص عن هذا
باختيار ان الوجود الذهني للماهية مقدم على عروض الوجود الخارجي
لها بناء على ان الوجود الخارجي يعرض لها في الذهن لان الدليل المذكور
جار في اثبات ثبوت الوجود الذهني لها الا ان ما استدفعه بما قيل ان حاصل
كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال بكلام المتاخرين على ان الموجود
افرادا متخالفة الحقايق فانهم صرحوا بان الوجود الواجبي مستغن عن العلة
ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية
والحصص متحدة في الماهية فلا يجوز ان يثبت له فرد سوى الحصة وقوله
ان في افراد الوجود امور متخالفة الحقايق هو تحرير الدعوى والدليل
عليه قوله لاتصافها بلوازم الماهية المتخالفة الخ وليس في ذلك
مصادرة على المطلوب اصلا بل هو استدلال بعدم تمكن احد من الوجودات الخلاف
في الاحتياج والاستغناء على وثانيهما ان الاحتياج والاستغناء من لوازم
الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين مسلمتان عندهم وما ذكره في سند

نعم كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي ووجود
الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستقيم اما اولا فلانه لا يجري
في الوجود الواجبي الذي هو عينه فانه امر عقلي حقيقي لا اعتباري تعالى
عن ذلك واما ثانيا فلانه كما يستند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن
باعتبار احتياجه في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار
كونه وصفا له وثابتا له وكونه امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم
احتياجه الى الثبوت في ثبوته لغيره بمعنى صحة انتزاعه عنه اذ
لا فرق بين الامور العقلية والخارجية في ان الشيء اتصاف الشيء
وثبوتها لغيره محتاج الى السبب على ان كلام هذا القائل مبني على المقدمات
المذكورة في كتب المتاخرين وهم يصرحون باستناد الاحتياج والاستغناء
الى الوجود تارة والى الواجب والممكن اخرى وكلاهما صحيح كما عرفت وقوله اما
قوله ولو كانت الموجود افرادا الخ فهو لا يضر كلام القائل المذكور
لان غرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره من المفسدة على تقدير التسليم
ليس منشاؤها كون الوجود ذا فرد بل اتصاف الماهية بالوجود سواء كان
له افراد اولم يكن له الحصص وما ذكره المعترض من عدم اتصاف الماهية
بالوجود مصادم البديهة على ان المتاخرين مصرحون بذلك الاتصاف

وباتصاف الماهية بالوجوب بالعلة قبل الوجود فانهم يقولون وجب
بالعلة فوجد ولذلك يسمونه الوجوب السابق في مقابلة الوجوب اللاحق
الذي هو الوجوب بشرط المحمول كما هو مقرر في موضعه فهذا الاستدلال يتوجه
عليهم سواء قالوا بان الموجود افراد او لم يقولوا به ولما قيل عليه من ان
ما ذكره المتاخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم الماهية ارادوا
به انهما من لوازم الماهية المفروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات فيها فاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه
اليه من لوازم الماهية لان استغناء الوجود عن السبب مطلقا انما يكون من
لوازم الوجود الذي هو عين الذات في الواجب الذي هو منزه عن الماهية
الكلية بل عن الماهية المغايرة للوجود وقول الفاضل المذكور الى التحقيق
اشارة الى الحكماء الذين لم يذهبوا الى زيادة الوجود في الواجب الوجود بالذات
ومنهم المص واما ما قال في قول الفاضل المذكور بحث لان دليل ذلك القايل
المذكور اولا انما يدل على ان الوجود فردا هو وجود الواجب الذي يستغني
عن السبب كما يصرح به الش فلا يدل على تعدد الافراد وقوله اذا ثبت
فرد من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة
وما ذكره التنبيه عليه من عدم التفرقة البداهة بين موجود وموجود في ثبوت

ذلك

ذلك الافراد على ما ذكره تم عند الخصم فانه جاز ان يكون في الواجب فرد
للوجود والوجود المطلق وحصته الخاصة بالواجب تع وفي الممكنات
انما يتحقق الماهيات والوجود المطلق وحصصه كما اشار الش لا بد لنفيه
من دليل ذات اذا تاملت علمت ان الاعتراض الذي ذكره القايل المذكور
هو بعينه الاعتراض الثاني الذي ذكره سيد المدققين واندفع بما ذكر
وان الاعتراض الاول الذي ذكره سيد المدققين انما يتوجه على ظاهر
عبارة المستدل ولا بد في دفعه من تاويل في قوله كما لا يخفى واما الاعتراض
الثالث الذي ذكره سيد المدققين فدفعه بان يقال ان الوجودات
الخاصة بعينها موجودة الماهيات فوجودها للماهيات لا يتوقف على وجود
الماهيات بل وجودها للماهيات بعينه وجود الماهيات كما نص عليه الحكماء
وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى وانا اقول في اثبات ان في الموجودات امرا
وراء الماهية والوجود المطلق وحصته ان الوجود المطلق وحصته لما كانا
انتزاعيين فلا بد لهما من جهة هي منشأ انتزاعهما وماهيات الممكنات التي
هي باعتبار نفسها ليست موجودة لم يكن منشأ لصحة انتزاع الوجود حصة
فالمراد بالوجودات الخاصة التي عين حصص الوجود هي الحيثيات التي
هي منشأ انتزاع الحصص فمن تلك الحيثيات يعبر تارة بالوجودات الخاصة

وتارة بافراد الوجود وتارة بارتباطات الماهيات بالوجود الحقيقي وسيأتي
تحقيق ذلك ان شاء الله الحكيم قوله سيجيء ان الوجود مشكك الخ قيل سيعلم
ان مفهوم الوجود المشتق منه الموجود ليس مقولا بالتشكيك بالقياس الى افراده
فلا يلزم ان يكون له افراد معروضة له نعم الوجود بمعنى الموجود مقول بالتشكيك
بالقياس الى الموجودات اقول هذا مخالف لما قال المص بعد من ان الوجود
مشكك بالنسبة الى عوارض الماهيات قوله قد عرفت انفا انه لم يثبت كونهم
المشكك الخ اقول هذا مخالف لما تقرر عند المص من ان الذاتي لا يكون
مشككا بالنسبة الى ما هو ذاتي له نعم شرح كلام المص انما يليق على وجه
يوافق مذهبه ولهذا احمل سيد المحققين قدس سره المدعى هنا زيادة
الوجود مطلقا سواء كان الوجود المطلق او الوجود الذي هو غير الحصص
وهذا موافق لما قال المص بعد من قوله ويقال اي الوجود بالتشكيك على عوارضها
اي على افراد المعارضة قوله فكيف تدعون الضرورة الخ اقول لم يدع
الضرورة الخ الا في زيادة الوجود المطلق لا في زيادة الوجود الخاص الذي
هو غير الحصص وبيان الضرورة بهذا الوجه اعترافا الخ اقول هذا لا يدل
على انحصار الدعوى في زيادة المطلق بل انما يدل على انه اجماع في الدعوى
التي هي المراد فان قيل قبل اثبات الافراد لا يناسب التعرض لزيادتها قلت

لماكان

لماكان اثباتها عند التأمل الصادق مما لا يحتاج الى زيادة تحصيل جعل
المص تبين له الثابت كما يدل عليه قوله بعد والوجود مشكك بالنسبة الى عوارض
الماهيات قوله في بعض الشرح ولا نم ان التعقل الخ مراده انه لا نعلم ان التعقل
هو الوجود في الذهن فلا يكون مغايرا فلا يرد عليه انه خلط اذ هو ممنوع
في طريق الاثبات فانه وان كان مغايرا يجب ان يلاحظ لكنه لما كان مستلزما
لعدم العلم المتعقل الوجود الذهني الذي هو يوجب تعقل الماهية مع الغفلة عن
الوجود الذهني او عنه باعتبار اللازم اشارة الى الماهية هي اصلا قوله ولا يلائم
كلام المتن الخ لما كان التعقل اعم من التصور والتصديق امكن حمل العبارة
على ما قاله السيد المحقق قدس سره قوله لا نعقلها كما نتعقله قيل فيه مصادرة
فان الحكم بانه قد تعقل الماهية ولا تعقل الوجود انما يكون بعد ان يعلم
المغايرة كما لا يخفى وهذا في غاية الظهور وقد غفل عنه المعترضون في هذا
المقام انتهى اقول الحكم المذكور انما يتوقف على العلم بمفهوم الوجود واللفظ
الدال على الماهية لا على العلم بمغايرتهما بالفعل نعم يتوقف على تغايرهما
بعد العلم بهما بحيث يمتاز احدهما عن الآخر في التصور وذلك في غاية الظهور
قد غفل عنه المعترض قوله وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل الخ
قيل قول القائل حيث قال كما يفهم من كلام الشارح ناظر الى جواب هذا السؤال

وجود الحق على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه اولا لا يخفى على من نظر فيما ذكره
في جواب هذا السؤال ان الحق ما ذكره الشارح فانه قال اذ يستحيل الشك في اتصاف
الشيء بمقومه لاثبات المقدمة الممنوعة التي هي قولنا تمثيل الماهية غير مستلزم
لتمثيل وجودها ولعل هذا القائل نظر الى حاشية نقلها عن السيد المحقق
في حواشي حاشية من ان قول الشارح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه
صريح في ان مراد المصنف انا نتصور الماهية ونشك في وجودها ما قال ولم يتأمل
ليظهر خلافه نعم يرد على الشارح ان ما في الشرح القديم من تعقل المؤلف مع الغفلة
عن وجودها غير صريح في خلاف ما ذكره القائل المذكور فان في اضافة الوجود
الى الماهية اشارة ما الى ان المراد من هذه الغفلة عن كون الماهية موجودة.
فالاولى ان يقال ما قال السيد في جواب هذا السؤال قوله بعد ان يثبت
لنا مقدمتان الخ قيل لا استدراك في ذلك على هذا القائل لانه
قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا ينافي صحة
ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين قول
فيه ان مراد السيد المحقق بقوله لو تم لدل انه لو تم هذا الدليل
في اثبات زيادة الوجود المطلق لدل الخ لا ان مراده انه لو تم في زيادة
كل من الوجود المطلق والوجود الخاص لدل على زيادة الوجود الخاص فان



الشرطية تصرح بلا زيادة كما لا يخفى فاذا تقرر هذا فاندفاع كلام
هذا القائل يصير في غاية الظهور اذ بعد تمامية هذا الدليل في الوجود
المطلق يحتاج الى تينك المقدمتين في اجرائه في الوجود الخاص واما
ما قال السيد المدقق في دفع كلامه من قوله وفيه بحث اذ تمام هذا
الدليل بصدق مقدمتيه واستجماعه للشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب
من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان يتوقف زيادة الوجودات الخاصة
عليهما ليستا منهما فان مقدمتي الدليل هما ان الماهية واجزائها معقول
والوجود غير معقول وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني
هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود
ومعلوميته على الوجه الخاص عما عداه ليستا منهما الا يرى انه يصدق
هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا كان يقال الماهية واجزاؤها معقول والاشي
غير معقول فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء
الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر ان
الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمتين فلا يكون تقييد تماميته مستلزما
لتقييد صدقهما فهو بطول يحتاج الى ضم مقدمة وهي ان يقال ان مراد السيد
المحقق من قوله هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد انه

لو تم في اجرائه في زيادة الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص
كما اشير اليه سابقا ليندفع عنه ما قال القايل المذكور عليه من ان
تقرير الدليل على ما ذكره المص هو ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية
فاذا اجري في الوجود الخاص يكون هكذا الوجود الخاص ينفك عن الماهية
في التعقل ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص ولم
يصدق انفكاك الوجود الخاص عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد بالانفكاك المأخوذ
في هذا الدليل مطلق التعقل عن احدهما مع العلم بالآخر حتى يصدق بانتفائه
بل العدول المستلزم لتحققه ذلك بين فظهر توقف تمام الدليل على المقدمة
الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكره الش بعينه وتفصيل المقام
ان غرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراءه
في الوجود الخاص وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق
فقال انا نعقل الماهية مع الجهل بالوجود الخاص وح ظهر توقف تمام الدليل
على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد لم يصدق انا نعقل الماهية مع كون
ذلك الفرد مجهولا بناء على ما نبهنا عليه ولو لم يكن معلوما بكنهه او
بالوجه المميز عن جميع ما عداه لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية
وعلى التقديرين لم يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا

الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص بدون تغيير في حده الاصغر فان ذلك
مما لا يتجه فيه عاقل انتهى اقول بعد ضم المقدمة المذكورة لا خفاء
في اندفاع هذا الكلام فانه انما يدل على ان هذا الدليل بدون تغير في حده
الاصغر لا يدل على زيادة الوجود الخاص وظ انه قال يدل على زيادة
الوجود المطلق بدون ذلك التغير فبعد ضم المقدمة المذكورة ملخص مراد
الاستاد انه لو تم هذا الدليل بدون التغير في حده الاصغر في اثبات
زيادة الوجود المطلق لدل بعد التغير على زيادة الوجود الخاص فلم يكن
تمامية هذا الدليل معروضة بعد التغير فيندفع كلام القايل المذكور
بالكلية كما لا يخفى ثم ما قاله القايل المذكور من ان المحقق ان مراد الاستاد
هو ان الدليل على الوجه الذي قرره وهو انا نعقل الماهية ولا نشك
في وجودها يدل على زيادة الوجود الخاص فانه لو كان الوجود الخاص
عين الماهية لم يتصور الشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود
المطلق ولا يرد عليه انه لا يتوقف على المقدمتين اما على الاولى فلانا لا نسلم
ان مراده من الوجود الخاص هو الفرد الحقيقي اذ يصدق على الحصة انه
وجود خاص ولئن سلمنا ذلك يجوز ان يكون مراده قدس سره انه على تقدير
تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه القايلون به واما على الثانية فلانه يكفي

تصور الوجود الخاص بالوجه القابل للعدم اذا فسر الوجود الخاص بمعنى آخر
صار النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عين الماهية لم يقع
الشك فى وجودها مع تعقلها ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يقع
الشك فيه كما لا يقع الشك فيه فى كون الماهية نفسها لما ذكرنا من ان الوجود
الخاص معلوم بهذه الامارة فنزاعنا فى ذلك ومن هيهنا يعلم انه لو قرر
الدليل على ما ذكره الشارح ايضا يندفع ايراده مما ذكر لا يخفى فساده اما اولا
فلانه لا حاجة الى التعرض لزيادة الحصة بعد اثبات زيادة الوجود المطلق
لدلالة بعد التغيير على زيادة الوجود الخاص فلم يكن مما سيق له هذا الدليل
معروضه بعد التغيير فيندفع كلام القايل المذكور بالكلية كما لا يخفى
ثم قال القايل المذكور ومن واما ثانيا فلانه خفاء فى ان مراد الاستاد
من الوجود الخاص هو الفرد الذى هو غير الحصة الذى قال المص
وسائر المحققين وليس كلامه فيه بتحققه وان لم يتحقق الغير ان يقال
لا يحتاج اثبات زيادة على اثباته واما ثالثا فلان مراد الشارح من تعقل
الفرد بوجه ممتاز عما عداه تعقله بوجه يمتاز عن جميع الماهيات فما ذكره
القايل لا يدل على عدم الاحتياج الى المقدمة الثانية التى هى عبارة عن تعقل
الفرد معلوم بوجه يمتاز عن جميع الماهيات قوله الثانية ان الفرد معلوم

لنا بالكنه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه قيل عليه انه على التقديرين
يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم لنا اما على الثانى فلانا اذا
تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز عن جميع ما عداه
ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم
ان الشئ المعلوم بوجه الضحك معلوم بجهلنا بان ما علمنا بوجه الضحك
بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك
الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشئ بالكنه
كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم يعلم انه كنه الانسان وانا
نشك فى كونه معلوما بالكنه بجهلنا فان الحاصل لنا هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تعقل ب مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه
هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب له نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا يندفع
ذلك دليل هذا ايراد الشارح ولا يتاتى مثل ذلك فى التقدير الاول كما لا يخفى
بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذى يمتاز به فى العقل عما عداه
ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه
على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه

متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها
وبنى الكلام في التقدير الاخير انتهى وفيه بحث لانما قال عليه السيد
المدققين من انه قد حكم الشارح بان اجزاء هذا الدليل في الوجود الخاص
يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه
وذلك لان اجزاؤه وهي انه يقال واجزاؤها معلومة والوجود الخاص ليس
بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص على الوجه الممتاز
عما عداه اذ لو لم يعلم انه هو ولم يحكم بان معلوميته التي مستلزم لمعلوميته
لم يرد عليه ما ذكره من احتمال ان يكونه معلومان على التقديرين ولم يعلم
انه معلوم وفي قوله وعلى هذا فلا نعلم انه ان كنهه غير معلوم لنا
ايهام العكس اذ الدعوى ان العلم بمغايرة الوجود الخاص للماهية من هذا
الدليل يستلزم العلم بكنه وجود الخاص او بوجه بحيث يمتاز عما عداه
لان العلم بكنه الوجود مستلزم لمغايرته للماهية ليتوجه عليه ما ذكره
من جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا يعلم المغايرة وانما قلنا لاما قال
السيد المدقق لانه مندفع بما قال عليه القائل المذكور من ان
كلامه صريح في انه على التقديرين ايضا لا يمكن بانه غير معلوم لاحتمال
كونه معلوما ولا نعلم انه معلوم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل نعم

المقدمتين

المقدمتين كما ادعاه الشارح بقوله نعم بعد ان يثبت مقدمتان فالاعتراض
انما نشأ من سوء فهم المراد من الايراد اذ على تقدير عدم العلم بانه هو لا يمكن
من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم ايضا لاحتمال كونه معلوما
ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو والحاصل ان عدم العلم بانه
هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه
معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما توهم ان مبنى الايراد على ان الشارح
حكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية معلوميته وما ذكره من ايهام العكس
فهو توهم العكس وذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين المقبلة
لقيام الاحتمال القادح في الحكم بان الوجود الخاص غير معلوم والايراد انه
لا يتم بعد ذلك ايضا لقيام ذلك الاحتمال بحاله وانما قلنا في كلام القائل
المذكور اولا بحث لانه لا خفاء في ان مراد الشارح من تصور الشيء بالكنه من حيث
هو كنه وهو لا يتصور بدون العلم بكونه كنهه وايضا تصوره بالكنه
كما في اثبات المغايرة لان تصور الفرد الخاص بالكنه لا ينفك عن التصديق
بالوجود المطلق وان لم يعلم ان ذلك الكنه كنهه وايضا لا خفاء في ان مراد
الشارح من تصور الوجود الخاص بوجه يمتاز عما عداه تصوره بوجه يمتاز به
عما عداه من الماهيات وتصوره بهذا الوجه لا ينفك عن التصديق بالوجود

وذلك كاف في العلم بمغايرة الفرد الهيئة وايضا من ادا الشيء من تصور الشيء
بوجه يمتاز به عما سواه في هذا المقام ولا تعسف ولا ركاكة فيه وايضا
قوله وعلى الكلام في التقدير الاخير فانه لا يدل على المط بعد الضم اصلا
كما لا يخفى فساده فانه بعد ضم قولنا كون هذا الوجه بحيث يمتاز الوجود
الخاص عن الماهية في التعقل يتم المط كما قلنا من ان مراده هذا وايضا خلاصة
كلام الشارح انه لا يمكن تتميم الدليل المذكور في اثبات زيادة الوجود الخاص
الا بعد تينك المقدمتين وامكان عدم تمامية هذا الدليل بعدهما
في اثبات تلك الزيادة بناء على الاحتمالين اللذين ذكرهما القايل المذكور
قوله يجوز ان يكون معلوما اي ان يكون معلوما في نفس الامر عند تعقلنا
الماهية ولا نعلم انه معلوم عنده وذلك لانه فرض ان لم يكن معلوما بوجه
يمتاز عن الماهية في التعقل لا يقال على ان لا يكون معلوما لا يجوز
ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون
معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء
في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل انتهى اقول الانسب بعبارة ما في الشرح
ان يقال على تقدير ان يكون الشيء معلوما عند تعقل اسم ما في نفس الامر
يحتمل عند العقل ان لا يكون معلوما عنده لعدم العلم بالشيء بحيث يمتاز

عن الغير في التعقل او يقال على تقدير ان لا يكون معلوما فيجوز العقل
ان يكون معلوما في نفس الامر **قوله** واثباتهما امر دونه خرط
القتاد اقول ليس في اثبات تينك المقدمتين عسر اما الاول فلانه
لما لم يكن الماهيات باعتبار ذواتها ومفهوماتها بحيث ينتزع عنها الوجود
الخارجي مثلا والا لم ينفك عن صحة انتزاعه حيث لكانت سواء كانت
في الخارج او في العقل وليس كذلك كما لا يخفى فاذا وجدت في الخارج وصارت
بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود الخارجي فلا بد ان يتحقق حيثيات
ينضم اليها في الخارج وهي منشاء الانتزاع الوجود المطلق وتلك
الحيثيات لا يصح ان يكون انتزاعه والا لكان الكلام كالكلام في الوجود
المطلق فلا بد من الانتهاء الى حيثيات متحققة في نفس الامر بديهة
الانتزاع بحيث يصح باعتبارها في الماهيات انتزاع الوجود عنها
وتلك الحيثيات هي افراد الوجود التي ليست بحصصها وهي التي يعبر تارة
عنها بالنسب المجهولة الحقايق وتارة المعاني التي لا اسم لها فان هذه
الالقاب ليست للوجود الانتزاعي الذي هو معلوم بالبديهة وهذه الافراد
هي التي اشار اليها المص بقوله فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه
وايضا قد اشار المص الى زيادة على الماهيات حيث عبر عنها بالعوارض

فى قوله ويقال بالتشكيك على عوارضها بل يعلم من ذلك ان يثبت زيادة الوجود
على الماهيات قبل هذا القول فوجب اندراج ابنائها فى اثبات زيادة
الوجود المطلق ولو سلمنا عدم اشتراك الافراد بسبب عدم اتفاق المص بحقيقتها ورتبتها
وجب اندراج ابنائها فى اثبات زيادة الوجود المطلق وقول المص فى اثبات
الافراد موافق لقول الحكماء قال بهمنيار فالوجود الذى هو الكون
فى الاعيان وانه فى الاعيان ليس يحتاج فى ان يكون فى الاعيان الى الكون
الاخر فى الاعيان يقترن به فانه ثمانية يصير الشئ فى الاعيان او لحيان
يكون لذاته فى الاعيان وفرق بين قولنا لذاته فى الاعيان وبين قولنا فى
يكون لذاته فى الاعيان فانه ما يكون لذاته فى الاعيان يصح ان يكون له
سبب بذاته فى الاعيان لا يكون له سبب وبالجملة فالوجود حقيقته
انه فى الاعيان لا غير وكيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته
والفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وايجاب الوجود هو
افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية
انتهى ثم قال بعد القول المذكور بل يقول ان الوجود اما ان يكون
الشئ بالقياس الى الماهيات فكما ان الشئ من لوازم الماهيات
فالوجود من لوازم صفات الاسم بها يوصف الشئ بانه فى الاعيان

وايضا

وايضا قال ثم اعلم ان الوجود الحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل
المواطاة ومعنى ذلك ان الوجود الذى لا سبب له متقدم بالطبع على الوجود
الذى له سبب وكذلك وجود الجوهر متقدم على وجود العرض ثم قال
فنحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعنى به الوجود العام بل يجب ان يتخصص
كل موجود بوجود والوجود اما ان يتخصص بفصول ويمكن الوجود
على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة
بها يصير الشئ موجودا وقال المص فى شرح الاشارات والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية الوجود
او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول
على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء
ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفى التضاد
الواقع فى الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامى
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة
او السواد بالتشكيك فيكون ذلك المعنى لازما لذلك الجملة غير مقوم
فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات

المختلفة والصوات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اول على ماهيات
الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات انه ايضا يقع عليها وقوع لازم
خارجي غير مقوّم انتهى والغرض من هذه النقول ان المص موافق
للحكماء في اثبات افراد الوجود وكون الوجود عارضا لها وشكّكا بالنسبة
اليها فان قيل اعترض صاحب المحاكمات على المص في اثبات افراد الوجود
وقال ان هذا مخالف لاجماع الحكماء فانهم اتفقوا على ان ليس للوجود
الا فرد هو الواجب الوجود الذي هو موجود باعتبار ذاته واما الممكنات
فهي انما توجد بواسطة ارتباطات لها بذلك الوجود الحقيقي الذي
هو باعتبار ذاته متحقق قلت في دفعه ان مراد المص بالافراد هو
تلك الارتباطات التي بها يصير الماهيات موجودة فهو الوجود
عبارة عما يصير به الشيء موجودا ولا شك في تحققه في نفس الامر
والحاصل انه لا شك في تحقق الاضافات فافراد الوجود التي اثبتها
الحكماء اما عبارة عن الوجود [illegible] المتحققة بين
الماهيات ولا عبارة عن الوجود الحقيقي من حيث هو هو متعلق
الماهيات به وعلى الثاني التعادين والتعدد انما هو بالاعتبار هذا
هو الكلام في اثبات المقدمة الاولى واما الكلام في المقدمة الثانية

قوله

فهو انه لا يخفى ان افراد الوجود متصفة عند العقل بكونها منافية
للعدم ومنه ومصححة لانتزاع الوجود فلا محالة يكون معلومة بهذين الوجهين
فيصح الاستدلال المذكور بالتقريرين اللذين احدهما مختار سيد المحققين
والآخر منهما مختار الشارح رحمه الله فان افراد الوجود يمتاز عند العقل عن جميع
الماهيات بهذين الوجهين فعند تعقل الماهيات يمكن ان يحكم بانا غافل
من فرد الوجود ايضا كما حكمنا بانا غافل عن تعقل الوجود المطلق بسبب انما
نجد ان الماهيات لا ينافي العدم ونه في الخارج ولا ينافي العدم ونه المطلق
اولا وبالذات هذا على تقرير الش واما على تقرير السيد المحقق فظ لان حصول
الشك في الوجود المطلق مستلزم لحصول الشك في فرد الوجود الذي هو معلوم
بالوجهين المذكورين قوله والجواب عن هذا الدليل الحق اقول هذا دليل انفكاك
التعقل على تقرير الش رحمه الله لا يتوقف على تعقل الماهية بالكنه سواء اريد
بالكنه نفس الذات في المركب وفي نفس الذات في البسيط او معنى اعم منه
وهو نفس الذات التي هي الماهية بالجملة المركب لانه يصح الاستدلال
به اذا علم الماهيات بوجه يمتاز عن الوجود مثلا اذا كان الماهيات
معلومة بانها باعتبار ذاتها لا ينافي العدم ونه ويعلم ان ذلك الوجه
لم يوجد في حقيقة الموجودية علمنا ان المعلوم بذلك الوجه منفك عن الوجود

في التعقل بحسب الذات وتفصيلها اي بحيث اذا وجد في العقل باعتبار
الذات وتفصيلها لم يلزم وجود حقيقة الوجود فيه وايضا دليل انفكاك
التعقل على تقرير السيد المحقق قدس سره لا يتوقف على تعقل الماهية ما لكنه
فانه يمكن ان يعلم الماهيات بوجه الجزم بانها ان وجدت في العقل بذواتها
او بتفصيلها يصح ان يشك في موجوديتها وفي الذات والذاتيات لا يصح
الشك وايضا الدليل الثاني الذي هو المشار اليه بقوله الخ هذا الدليل
لا يتوقف على تعقل الماهيات بالكنه لكنه سواء كان الكنه بالمعنى
الاول المذكور او بالمعنى الثاني فانا اذا تعقلنا الماهيات بالوجه
الذي لم يجد في الوجود صح الاستدلال بان يقال الماهيات التي علمناها
بذلك الوجه بحيث اذا تعقلناها بالكنه وحملنا عليها الوجود يكون
لذلك الحمل فائدة ويحتاج الى الاستدلال واذا حمل عليها نفسها او ذاتياتها
على تقدير تعقلها بذاتياتها او بتفصيلها لم يكن لذلك الحمل فائدة ولا حاجة
له الى الاستدلال ولا شبهة في تمامية هذا الاستدلال بدون تعقل
ماهياتها بذاتياتها او تفصيلها والمثال المذكور في الوجه كاف لتوضيح
جميع ما ذكر وما يتعلق بهذا المبحث ان السيد المدقق قدس سره
حمل الكنه المذكور في قول الشارح لو كانت الماهية متعلقة بكنهها

على

على تعقلها بتفصيل الذاتيات ان كانت مركبة فاعترض عليه بان هذا
غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي يوصل تفصيلها
الى الحد ويكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة
لا يحتاج الى الاستدلال بل ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة
الانسانية المعبر عنها بالانسان ضروريا وقس عليه سائر الماهيات
المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال الا ان العرضيات ايضا كذلك مثلا كما ان
الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة كذلك الحيوان الماشي ماش ضرورة وحمل
الذاتيات من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل
الاول على ما اختاره الشارح يتوقف عليه تم قال فان قلت يحتمل ان يكون
تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية
المجملة من حيث هي معلومة بالبديهة غالبا وينتقل الذهن منها الى المبادي
ولا يكتسب اما بالحد فلانه يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملا واما بالرسم فلانه
يوصل الى وجه عرضي لا يقع في جواب ما هو وكلامنا فيه وهي معلومة
من حيث وضعنا سائر الماهيات كالانسان والفرس بان لها فهي معلومة
بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على تعقل الماهية بالكنه لكن ذلك
لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل ماهية اذا اخذت

بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرها مفيد ومحتاج الى الاستدلال
بالضرغاية الامر ان بعض تصورات دينك الحكمين وهو كنه الماهية
نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون
بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به ولا يصح ابطاله بمنعه
بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل
هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا
القبيل انتهى اقول في كلامه بحث لان ما قيل عليه من انه يجوز ان يكون
الماهية المجملة مدركة بعرضي يكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا
الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا
الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا لان ذلك الكلام
لا يضر بكلام السيد المدقق فان حاصل كلامه ان مناسبة الدليلين
لا موقف على تعقل الماهية بالكنه بمعنى تفصيل الذات بل انما يتوقف
على تعقلها باحد من النحوين تفصيل الذات ونفس الذات وكلام هذا
القائل لا ينافي ذلك بل توجيه وبذلك يندفع هذا الكلام لا بما فصله
به السيد المدقق من انه لا يجوز مثلا تصور الانسان بالضاحك
بل المتصور هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض

وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن مما
نحن فيه لما في ذلك الدفع من الحكم بعدم جواز تصور الانسان بالضاحك
مكابرة وان السراية الحكم منه الى الانسان بالعرض مستلزم لكونه معلوما
بالعرض وذلك العلم عبارة عن تصور الانسان بالضاحك ولما في قوله على تقدير
جواز ذلك الخ من ان الكلام انما هو في حمل الحيوان على الانسان المعلوم بالضاحك
المحكوم عليه بالعرض ووسط المعرض حاصل بذلك كما لا يخفى واما ما قيل
على كلام السيد المدقق قدس سره من ان الامور الشايعة بين القوم ان
الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال بمعنى ان الحد مفصل
والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكر
في جواب السؤال المصدر بقوله فان قلت لا يصح جوابا عنه اذ السؤال
احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو البداهة على تقدير التسليم
لا ينافي احتمال النظرية ان الغالب هو البداهة بل النظرية كما لا يخفى
وكون الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما تقرر
وعدم وقوع الرسم في جواب ما هو كما سبق ووضع اللفظ بازاء
المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهه الا ترى انك اذا رايت
شبحا من بعيد امكنك ان تضع لفظا بازائه قبل ان تفحص عن حقيقته

وقوله سلمنا توقف الدليلين منزل عن منع غير موجه لان كلامه
حاصله منع المقدمة بافادة الحد والحاجة الى الاستدلال على تقدير التصور
بالكنه لا يتوقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره انه انما يتم
لو كانت الماهية متعلقة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا
او محتاجا الى الاستدلال لعدم تعقلها بالكنه فالافادة والحاجة انما يدلان
على الغلط لو كانت الماهية متعلقة بالكنه وظاهر ان المنع الذي منزل عنه
المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه لا ارتباط له بكلام الشارح ودعوى
البداهة في الافادة والحاجة على تقدير ماهيتها بالكنه غير مسلم بل قال الشيخ
في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا موجوده اوليا فيه
بحث اما اولا فلان الاجمال معاني متعددة منها اثنان بما قال في مبحث
الماهية احدهما هو كون الماهية بحيث يصح ان يحمل الجنس والفصل
والماهية بهذا الاعتبار هي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كالانسان
مثلا فان لفظ الانسان انما وضع لمعنى واحد يصح ان يحمل ان الحيوان الناطق
والتحديد الاصطلاحي لا يوصل اليه بل انما يوصل اليه التحديد المعنوي فان
التحديد الاصطلاحي انما يوصل الى كنه هذا المعنى معلوما بالحيوان الناطق
وثانيهما ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود الحاصل منه كما يقال حدت

تصورات

تصورات محدود وفهم التصورات من حيث المجموع هو ما يوصل اليه الحد والتصورات
باعتبار التعدد هو الحد فحاصل كلام السيد المدقق ان حمل الذاتيات
على الماهية المجملة التي هي الموضوع لها اللفظ الذي يصح ان يقال في جواب السؤال
بما هو ان افراد النوع بديهي لا يحتاج الى الاستدلال ولا خفاء في ان
هذه الماهية الاجمالية لم يكتسب بالحد على الحد يوصل الى تفصيلها وبه يندفع
ما قال القائل من قوله من الامور الشايعة بين القوم الى قوله سوى هذا
المعترض فانه اراد بقوله المحدود المذكور في قوله ان الفرق بين الحد
والمحدود ما اريد تحديده فالفرق بينه وبين الحد بالاجمال بالمعنى
الاول والتفصيل مما لا شبهة فيه لاحد ولا للسيد المدقق وان اريد
به ما هو حاصل من التحديد ففيه اجمال بالمعنى الثاني اي باعتبار
المجموعية او باعتبار كونه ملتفتا بالتفات واحد او باعتبار كونه
مفهوما من لفظ واحد وهذا المعنى من الاجمال لا يفسده السيد المحقق
وليس في كلامه ما يوهم ان الاجمال في الحد والتفصيل في المحدود فسقط
قوله ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض واما ثانيا فلان قوله
فالباقي قوله معلومة بالبديهة فالباقي قيد المعلومية لا قيد البداهة
كما يدل عليه قوله ولا يكتسب اما بالحد الى قوله وبذلك يقع فيه يندفع عنه

قوله في جواب السؤال الى قوله كما لا يخفى واما ثانيا فلان كون الحد
موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر مندفع
فان الاجمال المنفي لا بمعنى الاجمال المثبت كما مر واما رابعا فلان السيد
المحقق لا يقول بكون وضع اللفظ بازاء المعنى مستلزما لتصور ذلك
بالكنه فاندفع عنه قوله ووضع اللفظ الى قوله لا بكنهه واما خامسا
فلان قول المعترض فالافادة والحاجة انما يدلان على انه لو كانت الماهية
متعقلة بالكنه يدل على ان الدليلين متوقفان على تعقل الماهية بالكنه
كما يدل عبارة الشرح عليه وهذا هو مراد السيد المدقق من قوله سلمنا
توقف الدليلين فاندفع عنه قول المعترض عليه وقوله سلمنا توقف
التنزل الى قوله لا ربط له وكلام الشارح واما سادسا فلانه ليس في كلام
السيد المدقق دعوى البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تصور الماهية
بالكنه لا في الماهيات الممكنة وما نقل عن الشيخ لا ينافيه ويعلم مما نقل
عن الشيخ ان جميع الموجودات الخاصة زائدة على الماهية فان جميعها تنزع
عن كونها غير منفك عن الموجودية في التصور واما البحث المشار اليه
اولا في كلام السيد المدقق فلانه اذا سلم توقف الدليلين على تعقل الماهيات
بالكنه لم يكن الاستدلال بهما بدون تعقل الماهيات بالكنه الذي

تحققه

تحققه حم وهل مراد الشارح الا هذا وعلى هذا لا يخفى ما في قوله لكن ذلك
لا يقدح في الاستدلال وما ذكر في بيانه انما يتوجه لو قال الشارح الدليلان
يتوقفان على بداهة الماهيات بالكنه واما البحث في كلام الاول بان يقال
لم يرد الشارح من تصور الماهية بالكنه تصورها بتفصيلها بل اراد به ما هو
اعم من ذات المبهمة المجملة ومن تفصيلها لحينئذ انه مندفع بان الدليل
اقول تقرير الشارح ان اجرى بتقريبه الشارح ان اجرى على نفي كون الوجود جزءا
لما يتوقف على تعقل الماهية بتفصيل ذاتيها ونقول ايضا اذا لم يكف في تعقل
كنه الشيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه نعم لو اورد
ما ذكره السيد المدقق اولا على ما ذكره سيد المحققين في حواشيه وهو
بعينه ما ذكره الشارح يمكن دفعه بما ذكر من الاحتمال لانه قدس سره
لم يحمل قول المصنف ولانفكاكهما تعقلا على ما اختاره الشارح وايضا اذا لم يكف
ويمكن ان يحمل هذا باعتبار على اختيار قدس سره التعريض الذي اختاره
في توجيه قول المصنف ولانفكاكهما تعقلا قوله وايضا اذا لم يكف الخ قيل معنى
تصور الشيء بالكنه هو ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن ولتصوره
بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول
متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض

وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده
بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض
اذ مصداق ذلك الاتحاد قيام مبدا الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا
ومفهوم الحمل هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات
الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان
ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود
العارض للماهية المعروضة عين عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب
الماهية والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد به بوجه
ما نظير ما في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان
وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها
في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اي لاحظها
بحيث ينطبق عليها ففيهما انعاكس في الوجودين اذا عرفت ذلك علمت
ما في الشرح كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض كانت
الماهية ايضا كذلك فان الماهية عين الاجزاء بالاسر انتهى اقول وفيه
بحث لما اولا فلان تصور الشيء بالمعنى الذي ذكره غير متعارف فان
معناه المتعارف هو تحصيل ذات المركب ولهذا قيل في البسيط انه لا كنه

ذاته

ذاته اي ليس له كنه فمعناه المتعارف لا يتناول تصور ذلك ذات المركب بالاجمال
وليت شعري لم يعتبر التصور بالكنه بما هو المتعارف وهو المعنى المذكور
او اعم من تحصيل ذات المركب وذات البسيط ليناسب قول الشارح حيث قال وايضا
اذا لم يكن في تعقل كنه الشيء تعقل اجزائه الاولية ويندرج في قوله بوجه
ما تعقل الجنس والفصل القريبين بذاتيهما بلا تفصيلهما وتعقل تفصيلهما
بدون تفصيل الاخر الاجزاء وبهذا الاعتبار يكون الكنه معقولا لم ما
اراد بوجه ما وجها من الوجوه التي يمكن الكفاية بها سواء كان اصل الذات
او تفصيلها فح يندفع ما قاله على الشرح من انه اذا كان الجنس والفصل
متصورين بالعارض كان الماهية ايضا كذلك بالضرورة فان قيل لعل الباعث
على الحمل المذكور دفع اعتراض سيد المدققين من ان حمل الذاتيات على الذات
بدون تفصيل الذات لا احتياج الى الاستدلال قلت اذا كان هذا باعثه
على الحمل المذكور صار بمنزلة الهارب من المطر الى تحت الميزاب كما لا يخفى عند
ادنى تامل واما ثانيا فلان في قوله والثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا
بالعرض نظرا لان الشيء قد يتصور بوجه عام ذاتي او بوجه مساو ذاتي كتصور
الانسان بالحيوان او بالناطق وتصور الحيوان بوجه الحساس مع ان هذين الوجهين
ليس اتحادهما بذي الوجه بالعرض بالمعنى الذي قصده هذا القائل كما لا يخفى

واما ثالثا فلان قوله فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كانت ذاتياتها
موجودة فيها بالذات نظر اسيجي تفصيله وما هو الحق في مبحث تحقق نحو وجود
الذاتيات في الخارج واما رابعا فلانه قوله فان الوجود العارض للماهية المعروضة
غير عارض للعرضي ظاهر البطلان والدليل الذي ذكره من قوله فانه مغاير لها
في الماهية والحمل لا يدل على نفي الاتحاد في الذات والوجود كما لا يخفى وسياتي
زيادة تحقيق في مباحث تحقيق الحمل واما ما قال سيد المدققين معترضا على قول
القائل المذكور من قوله فيه بحث اما اولا فلان التصور بالوجه لو لم يكن
متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثيل على ما حقق
في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجيه اليه بالامر الصادق عليه
ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب
لو كان مغايرا للانسان في الماهية ويحمل في الخارج لم يكن عينه فيه فلا يصح
ان يقال احدهما هو عين الاخر على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير
ما في القطن والثلج من العلاقة والارتباط لاستقام بذلك ان يحكم باتحادهما
في متعلقيهما بان احدهما عين الاخر واجاب بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات
بمعنى آخر فيجيء ابطاله ويعضده انهم جردوا المشتق عن خصوصية المواد وعبروا
عنها بجوب ولو كان معنيان كيف يتمشى هذا واما ثالثا فلانه ان اراد

بقوله وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض انه ينسب
اليها على سبيل التجوز بلا زيادة فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة
وانما يوصل بذلك الوجود هو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء
بوجود غيره وان اراد امرا آخر فلا بد من بيانه لتبين حاله وكذا الكلام
في نسبة وجود عرضيات الماهية في الذهن اليها فقد دفع القائل تلك
الابحاث الثلثة وقال اما الاول فيدفع بانه كما ان التصور بالوجه
معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه في نحو من انحاء الوجود
كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى وكونه يتوهم بانه اذا علم الكاتب كان
كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب
وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه مندفع بما ذكرنا
آنفا من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق
عليها فانا اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي يصير عنوانا
لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظنا على تلك الوجه بخلاف
ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية الطبيعية
وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لا ما توهمه
القاصرون من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين

بالحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق
بخلاف الصورة الثانية واما الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد
اعم من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا ترى انه قال في التجريد
بعد ذلك الاقسام الوحدة فالهو هو على هذا النحو فقد صرح بان مفهوم
القضية مطلق الاتحاد وقد عبر العلماء عن اقسام الوحدة للمتغايرة
للمغايرة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض كما في التعليم
الاول العجب انه جعله حين ابن سينا نحو التحاد فخصصه ببعض اقسام
الاتحاد وقد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعل الحمل في العرضيات
بمعنى آخر وان كان غير مستقيم ولم يقل بهما اذ ما يقول به هو ان مصداق
الحمل مختلف لا معناه اذ من البين ان مفاد الحمل ومعناه غير مختلف
في الموارد لكن ما ذكره من التاويل لا يعلم عن المناقشة واما الثالث
فظهر ان المراد الشق الاول من الترديد ولا يذهب الوهم الى غيره
كما في ساير صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي تنسب الى جالس السفينة
بالعرض وغيرها وليت شعري لماذا خصص عدم الفائدة بهذه الصورة
التي ذكرنا مع شيوع صورة الاتصاف بالعرض وجريان التوجيه المذكور
فيها من غير فرق على ان الفائدة ظاهرة انتهى واقول ما ذكره في دفع الاعتراض

الاول هو تحقيق الكلام سيد المحققين قدس سره ان اريد بالاتحاد في قوله
بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه الاتحاد في الذات ويندفع بذلك التحقيق
اعتراض سيد المدققين على ما ذكره سيدا في حاشية المطالع من الفرق
بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لكن هذا القائل اراد بالاتحاد
المذكور الاتحاد في الوجود فقط كما ذهب اليه الكاتبي في تفسير الحمل
والترفه هذا القائل ان ذلك الوجود اعم من الوجود الحقيقي والمجازي
فيرد عليه ان الحمل ليس الا الاتحاد في الذات ولزم الاتحاد في الوجود
كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله الحكيم واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثاني
فهو مبني على ما اختاره من ان معنى الحمل المواطاة هو الاتحاد في الوجود
على وجه يتناول المعنى المجازي وسيأتي بطلانه في المباحث الاتية
ان شاء الله العليم واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثالث فمغلوط فانا
نجزم بوجود الابيض في الخارج كما نجزم بوجود السواد المطلق وساير
المعاني الموجودة في الخارج ولا شيء من ذلك الحمل المجاز وايضا على تحقيق
سيد المحققين من ان الموجود في الخارج وليس الذات الا التشخص يكون
جميع معاني الكلية شرع في انها موجودة بوجود الاشخاص سواء كانت
ذاتية او عوارض فسقط ما ذكره القايل في الحاشية السابقة من الفرق

بين الذاتيات والعرضيات وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تع **قوله**
اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد الخ اقول معنى هذه العبارة
ان شيئا ما ثبت له السواد في فرض العقل نظيره ارتفع عنه السواد
ولا خفاء في انه يشتمل على التناقض والحاصل ان الحكم في القضية المعتبرة
بل افراد الموضوع التي تتصف عند العقل بالفعل بعنوانه فالحكم في قولنا
السواد ليس بموجود على شيء اعتبر انه متصف بالسواد بالعقل عند
العقل فلا محالة يكون مشتملا على التناقض على تقدير مفهومي السواد
والموجود لانه لما حكم على الموضوع سوادا بانه ليس بموجود مطلقا فهذا
الموضوع سوادا لا يكون الموضوع موجودا وهل هذا الا التناقض على تقدير
الاتحاد المذكور فعلم من ذلك ان صدق السالبة وان كان لا يقتضي
صدق عنوان الموضوع على افراده في نفس الامر لكن لا يقدح في اشتمال
القضية المذكورة على الحكم باجتماع النقيضين على تقدير الاتحاد المذكور
ومن المشهورين بالتحقيق من لم يطلع على حقيقة هذا الاستدلال
قال فان اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق
السواد ليس بموجود معدولة لا قدح عند الخصم انتهى والعجب من هذا

العالم

العالم في انه نفى الحكم باجتماع النقيضين بدليل على ان صدق السالبة
لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر فان الحكم باجتماع النقيضين
انما يكون باعتبار افراد عنوان الموضوع وذلك الحكم متحقق وان كان
صدق السالبة التي حكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر
وتلك السالبة لا مدخل لها فيما نحن فيه فان ما نحن فيه هو السالبة
التي حكم فيها بسلب المحمول عن افراد الموضوع الفرضية بحسب الاعتبار
والفرض والغرض ان القضية الموجبة التي اعتبرت في الدليل انما
هي قضية فرضية ان حقيقته شاملة لها فاندفع كلام القائل المذكور
عليه بذلك لا بمجرد ما اورد عليه سيد المحققين من ان الحكم في المحصورة
والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالامكان على اختلاف المذهبين
كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما بنى الحكم في الموجبة والا لم يكونا
متناقضين فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف
به وهو المعنى بالحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة
لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان
العنوان قد يفارق عن الافراد فيها وح يصدق السلب بعنوان الايجاب
ذكرتم والحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فذلك
قد

ممتنع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف به فكيف يصح ان يقال فه
وان اراد ان السلب يصدق فيها بانتفاء المتصف والوصف معا حتى
اذا انتفى السواد انما يصدق فيها بانتفاء المتصف يصدق ان
السواد ليس بسواد فاذن يصدق ان المعدوم ليس بسواد لان السواد
وانما قلنا لا يندفع الشبهة بمجرد ما ذكره سيد المدققين لانه لم يصرح
بان الكلام ليس الا في حكم المعتبر في القضية الفرضية الى انتفاء افراد
الموضوع بعنوانه يجب الفرض مع اعتبار ان هذا الحكم ليس الا في نظر
العقل واعتباره فانها انما يندفع الا بمجرد ما ذكره سيد المدققين ولهذا
اعترض عليه صاحب الحاشية السابقة بان الحكم في السالبة على ما حكم
عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة يقتضي صدق العنوان بخلاف
السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق العنوان وفرق بين الحكم
وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق ونوضحه ان السلب مع
الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس
الامر على شيء واما اذا ورد حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد
فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظ
لا سترة به وقوله الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد

من قبل

من قبيل اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد لكن صدقها
قد يكون لعدم السواد فالحكم في الايجاب والسلب كليهما على مفهوم واحدة
هو السواد لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة
ولذلك اشتهر بين القوم ان المعدوم يسلب عنه جميع المفهومات
حتى نفسه انتهى واقول في كلامه بحث لان قوله لكن صدق الموجبة
يقتضي صدق العنوان مم لانه اراد بصدق العنوان للصدق في نفس
الامر كما يدل عليه قوله فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد
في نفس الامر على شيء فان ذلك انما يصح القضية في الخارجية او القضية
التي اعتبر صدق المحمول فيه على الموضوع في نفس الامر وكلاهما غير معتبرين
في القضية التي كلام المستدل فيها فانها انما يكون فرضية كما مر الاشارة
اليه وايضا قوله وفرق بين الحكم وصدقه بما هو نافع لدفع شبهة
فان كلام المستدل ليس الا في الحكم لا في الصدق وكلام هذا القائل من قبيل
اشتباه الحكم بالصدق كما لا يخفى بعد اتفاق ما مر قوله كان مناقضا للكلية
القضية الصادقة اي قيل الصادق في نفس الامر هو ان السواد بالضرورة سواد ما
ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما
تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة

يصدق انه سواد فاذا كان الموجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد
ما دام سوادا قولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس
بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين
هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين
قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك مم وبوجه آخر قولنا
السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا
ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه
سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما يتأتى على تقدير المغايرة اذ على تقدير
العينية لا ينافي ان يقال الصادق انما هو المقيد بالوجود ويخرج المعدوم
بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للماهية حيث صار التقييد بالوجود
مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق ولا فرق
بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد هو سواد ولا بين
كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد ومن ههنا
يتبين ان سلب الشيء على نفسه انما يستحيل على تقدير المغايرة ويحتمل في الجواز
الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب عما قيل ان سلب الشيء عن نفسه
جائز في الخارج اذا لم يكن موجودا فيه ان ما له الى سلب الوجود ان اراد الملازمة

فغير

فغير نافع وان اراد الاتحاد فمم كيف والوجود يغاير الماهية عندهم فلا يكون
سلبه عن نفسه سلبها وان اراد لا يتصور سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور
سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم
قادح في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشيء
ونفسه متصورة فتدبر انتهى كلامه اقول في كلامه بحث ان خلاصة الدليل
المذكور في الشرح على الوجه الذي يوافق قصد المص هي ان لنا قضية فرضية
صادقة في نفس الامر وهي ان ما هو سواد في اعتبار العقل وفرضه سواد بحسب
الاعتبار والفرض فلو كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس سوادا بالمعنى المذكور يعني لو كان قولنا ما هو سواد في اعتبار العقل ونظره
ليس سوادا في نظره واعتباره كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس
الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود بالمعنى المذكور ليس مناقضا
للقضية المذكورة لتجويز العقل صدقها في اول النظر وان لم يجوزه في ثاني
النظر او نقول خلاصة الدليل المذكور ان لنا قضية صادقة في نفس الامر
وهي قولنا السواد سواد من حيث هو سواد فلو كان الوجود نفس
الماهية لكان قولنا السواد من حيث سواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد من حيث سواد ليس سواد ولو كان كذلك كانت بابت القضيتان

متناقضين لكن ليسا متناقضين لصدقهما معا على كل من هذين التقريرين
للدليل يندفع ما اورده القايل المذكور على الدليل المذكور فان قوله اذا السواد
المعدوم ليس بسواد يستلزم ان لا يكون للسواد حالتي الوجود والعدم فلا حاجة
الى التقييد بالوجود في صدق قولنا السواد سواد بالضرورة اذا اخذ باحد المعنيين
المذكورين لان اعتبار السوادية مستلزم لاعتبار الوجود الضمني وقوله
على ما تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة
يصدق بانتفائه انما يصح لو لم يعتبر القضيتان المذكورتان باحد المعنيين
المذكورين اما ان اعتبرنا المعنى المذكور اولا فلا يحقق الموجبة والسالبة
في اقتضاء وجود الموضوع فان الموجبة الفرضية لا يقتضي صدقها الا وجود
الموضوع بحسب الفرض والاعتبار الذي هو معتبر في الحكم واما اذا اعتبرنا المعنى
الثاني فانما يعتبران في السواد الموجود فلا مدخل لاعتبار حكمي الوجود
والعدم فيهما واذا اتقنت ما ذكرته في توجيه الدليل المذكور ظهر فساد قوله
فاذا كان الوجود عين السواد الى قوله وبوجه آخر لانه على تقدير العينية
المذكورة كان الصادق بناء على التقرير الاول ان السواد سواد في اعتبار
العقل ما دام سوادا في اعتباره ونظره وقولنا السواد ليس بموجود
في نظر العقل واعتباره على تقدير العينية المذكورة في قولنا السواد ليس

بسواد

بسواد في نظره واعتباره وهو مناقض لما هو صادق بلا شبهة واما على التقرير
الثاني للدليل المذكور فلا يحتاج الى بيان عدم المناسبة بين هذا القول
وما هو المط وايضا لا يخفى ما في قوله وبوجه آخر الى قوله والجواب فان قولنا
السواد ليس بموجود في نظر العقل على التقرير الاول للدليل يعتبر في السواد المعقول
وهو سواد في نظر العقل واعتباره كما ان قولنا السواد سواد في نظره يعتبر في السواد
المعقول ولا خفاء في تحقق التناقض بين ذينك القولين على تقدير اتحاد
معنى الوجود والسوادية واما على التقرير الثاني فيكون قوله السواد ليس
بموجود انما يصدق في السواد المعدوم بط فانه يصدق في السواد الموجود
من حيث هو سواد ليس موجودا واما قوله والجواب الى قوله وما قيل فلا يخفى
ما فيه فان سوادية السواد لا ينفك عن الوجود سواء تحقق المغايرة
بين السواد والوجود او العينية وكما ان الصادق على تقدير المغايرة
ان السواد سواد ما دام سوادا بناء على ما قاله من ان السواد المعدوم
ليس بسواد كان الصادق على تقدير العينية السواد سواد ما دام موجودا
فالحق انه لا فرق بين السواد المعدوم والموجود في انه لا يبقى باعتبار
العدم الذي هو صفة الموصوف الذي هو اما سواد واما موجود وعلى هذا
لا يندفع الشبهة بما ذكره فانه للسائل ان يقول ان صدق قولنا السواد ليس

بموجود ليس الا في السواد المعدوم فهو كما انه ليس بموجود ليس بسواد
فصدق قولنا السواد سواد لا يكون الا في السواد الموجود وكما انه سواد
يكون موجودا فلم قلتم ان قولنا السواد ليس بموجود نقيض بقولنا السواد
سواد ولا يخفى ان هذا لا يندفع بالجواب المذكور بل انما يندفع بما اشرنا
اليه سابقا واما قوله ومن هاهنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه
انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة فلا يخفى ما فيه
اذ لا فرق بين الاتحاد والمغايرة في ذلك اذ على تقدير المغايرة لا ينفك
الشيء عن الوجود فيستحيل سلب الشيء عن نفسه واما قوله وما قيل
الخ فلا يخفى ما فيه بعد التامل فيما ذكره سيد المحققين قدس
سره والحاصل انه لا فرق بين المغايرة بين الماهية والوجود وبين
اتحادهما في استحالة سلب الشيء عن نفسه فان الانسان مثلا اذا جاز
سلبه عن نفسه جاز سلب الموجود عن نفسه بلا تفاوت فان لم يجز
الثاني لم يجز الاول ولعل منشأ توهم هذا القائل انه لما وجد ان الانسان
في العقل اي ما في العقل فرض انسانيته قد يتصف في الخارج بالعدم
حكم بان الانسان يمكن ان يسلب عنه الانسانية لان العدم مستلزم
لهذا السلب ولم يعتبر انه ليس سلب الشيء عن نفسه فما هو انسان

في الذهن

في الذهن ليس يسلب عنه انسانيته الذهنية بل انما يسلب عنه انسانيته
الخارجية لا بانه له الانسانية في الخارج ويسلب عنه الانسانية
ليكون سلب الشيء عن نفسه بل بان لا يكون له وجود في الخارج ولهذا
قال سيد المحققين في حاشيته ان هذا اي سلب الانسانية مثلا في الخارج
عما هو انسان في اعتبار العقل بالحقيقة مآله الى سلب الوجود عنه ولما
يلتفت الى هذا القائل على مراده قدس سره اعترض عليه وقال وما قيل
في الجواب ان مآله الى سلب الوجود عنه الخ اقول اراد قدس سره بقوله
هذا ان هذه السالبة التي هي سلب الشيء عن نفسه بحسب الظاهر
ليس الا بان لا يكون للموضوع وجود لا بان يكون له وجود ويسلب عن نفسه
فهي بالحقيقة راجع الى سلب الوجود عن الموضوع واما ما قال سيد
المدققين على قول القائل المذكور من انه لا يلزم من كذب الحكم بالسواد
به على السواد المعدوم ان محض الحكم بالسواد به على السواد ليس
الوجود ليكون الصادق هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام
سوادا الا ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم
سواد كما قرروا في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فانه
يصدق قولك السواد سواد بلا قيد بما دام موجودا او ما دام سوادا

او يكون سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم من كون السوادية
في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا لكان كل قضية
موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد الموضوع
بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه
كما فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خال
عن التحصيل ومدار كلام هذا القايل هاهنا على ذلك ففيه تطويل لا فائدة
له في دفع الشبهة التي ذكرها القايل بل مدار دفعها انما يكون بكلمة
واحدة وهي ان قولنا السواد سواد انما قضية فرضية وفي صدقها
كان تصور الموضوع كما مر تفصيله ولما لم يصرح بما هو مدار الدفع
عاد القايل واعترض عليه وقال انه قد خلط صدق الحكم بنفس
الحكم اذ ما ذكرناه هو ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد
المعدوم لان الحكم مخصوص بالسواد المعدوم او الموجود فقوله لا يلزم
من حكم كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يخص الحكم
بالسوادية على السواد الموجود منع المقدمة ليست لها عين ولا اثر
في كلامي وما ذكره في ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود
والعدم سواد ان اراد انه لا يصح الحكم عليه من غير ملاحظة

الوجود

الوجود والعدم فمم اصلا ولا يجديه وان اراد انه يصدق سواء
كان موجودا او معدوما فمسلم اصلا وهو ينافي ما يقرر عنده من ان
الوجود مقدم على جميع الذاتيات اذ ح ما لم يوجد لم يكن سوادا بل صرح
في بعض ما حشي به الكتب ان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا
واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا
ومعنى كلام القوم ان للعقل ان يعتبر السواد مثلا في نفسه ولا يلاحظ
معه شيئا من العوارض والاوصاف ومع ذلك خاليا عن غير الذاتيات
لا انه يحكم بانه متحد مع شيء من المحمولات بدون الوجود وقوله
لا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية
مقيدا به منع لمقدمة لم يدعها احد كما مر اذ ما ذكرته هو ان صدق
الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوده لا ان الحكم مقيد به وان
احدهما من الآخر فاذا كان السواد او غيره صادقا على شيء بشرط
ما صح الحكم عليه بدون الا ازليته والا بشرط الوجود التي يسميها
المنطقيون ضرورية مطلقة ويفرقونها بما حكم فيها بضرورة ثبوت
المحمول للموضوع ما دام موجودا كما قرر في موضعه ثم انا قد ذكرنا
وجه التقصي عن ذلك في الحاشية وترك المعترض وما حوله
لم يفهم قوله فان ما ذكره من ان تقييد الموضوع بالعنوان انما يعتبر

انما يعتبر اذا كان العنوان من حيث هو بعينه ما ذكرته في الحواشي
من ان ذلك غير مستمر على تقدير العينية وعدم اتحاد المعروض مع ادنى
تحريف في اللفظ انتهى اقول في قوله وان اراد انه يصدق يعني
قولنا السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد سواء
كان موجودا او معدوما الخ فيه بحث لانه ليس للقائل ان القول بقول
مراده ذلك لكن اراد بقوله موجودا او معدوما الموجود والمعدوم
في خارج القضية فان تلك القضية هي القضية الفرضية او الحقيقية
الشاملة لها ولا شك في ان صدقها لا يقتضي وجود الموضوع خارج
القضية كما مر الاشارة اليه فما يرد على السيد المدقق هو ان ما هو
محط الفائدة لم يصرح وذكر تطويلا بلا فائدة والحاصل كما مر الاشارة
ان معنى قول الشارح سواد سواد ان ما هو سواد بالفعل عند العقل سواء
عنده وقولنا السواد ليس بموجود لكونه مشتملا على كون السواد ليس
بموجود عند العقل يناقض على تقدير اتحاد مفهومي السواد والموجود
لا يقال كون الشئ سوادا عند العقل ليس مناقضا لكونه غير سواد
عنده فانه اذا حكم على السواد الذي هو غير سواد فيكون ذات الموضوع
متصفا عند العقل بالسواد وبغير السواد لانا نقول ليس المدعى
ان يكون الشئ سوادا عند العقل مناقض لكونه غير سواد عنده

ليرد ما ذكر بل المدعى هو ان كون الشئ سواد عند العقل مناقض لعدم
كونه سوادا عنده فان قيل لم لم يعتبر الاتصاف في نفس الامر سواء اعتبر
في جانب المحمول او في جانبي الموضوع والمحمول معا لم يمكن اثبات عدم التناقض
بين القضيتين لصدقهما ضرورة كذب قولنا السواد ليس بموجود مطلقا
في نفس الامر على تقدير كون المدعى زيادة الوجود الخارجي والذهني
بخصوصه يمكن عبارة ايضا لكن مراد المص بيان زيادة الوجود المطلق
ويمكن ان يجاب الخ قيل مرادهم من الوجود الموجود على طريق المسامحة
المشهورة كما يدل عليه ظ التعريف الذي نقله المص في اول الكتاب
كيف لا ومغايرة مبدا الاشتقاق للماهيات مما لا يخفى حتى ينبغي النزاع
فيه بين العقلاء وايضا فان كان الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي
عروض الوجود لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودة عن عروضها لم
كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه كما سيصرح به الش
ولا شك انه ليس عين مبدا الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود
بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون الوجود فرد واحد
غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود او هو الواجب وسائر
افراده قائم بغيره غير موجود قلت فح يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه

وجوداً لا يقتضي كونه موجوداً لشيء كسائر الماهيات في ان وجوده بسبب
امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق الحمل
قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون بخصوص ذات
الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد مثال الاول حمل العرضيات ومثال
الثاني حمل الانواع مثلاً او زيد على نفسه وحمل الوجود على الممكنات
من قبيل الاولى وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امراً
زائداً على خصوصية ذاته فذاته تع موجود بذاته من غير افتقار الى امر
آخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الوجود عليها بواسطة
عروض حصة من الوجود لها فالموجود المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص
هناك مغايرة للماهيات واما في الواجب فلان كان مغايراً له ايضاً وان الت
لا اثنا هناك فان عين الذات بوجه مباينة في كونه مطابق الحمل و يتحقق
صدقه فيصح ان يقال انه فرد من الوجود المطلق ايضاً بمعنى ان ماهيته
اي افراده العارضة للماهيات يترتب عليه كما ان فرداً من الوجود المطلق
ايضاً لامر مغاير له لذاته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تع انتهى اقول
فيه بحث اما اولاً فلان مراد الش انه يمكن ان يجاب بهذه الاجوبة
على تقدير ان يكون المدعى زيادة الوجود على الماهية لا بمعنى الموجود

ولا بالمعنى المصدري بل بالمعنى الحاصل بالمصدر او بمعنى مبدأ الآثار
بالذات وهذا مما يصح ان يقع النزاع في مغايرته بين العقلاء في الحمل
على الوجود هو المناسب للضماير التي هي مذكورة بعد كما لا يخفى واما ثانياً
ففيما في قوله وايضاً فان كون الوجود بهذا المعنى الى قوله اعرف به فان
الوجود بالمعنى المذكور وان كان لا ينافي العروض ولا يستلزم الاستغناء
في بادي النظر لكن لا يستلزم عدم الاستغناء فجاز ان يكون مستغنيا عن العروض
هذا ان اريد بهذا القول نفي كون ذات الواجب تع وجوداً واما ان اريد
به نفي كون الوجود بالمعنى المصدري عين مفهوم الموجود فان مفهوم الموجود
على تقدير كونه عين الماهية لا ينافي عروض الوجود لها ولا يستلزم استغناءها
كونه موجوداً عن امر يعرضها فان مفهوم الموجود قد يوجد في الاذهان
بعرض ثم ذلك لا يوجد في الوجود الحقيقي الذي لا فرق بينه وبين الموجود واما
ثالثاً فلما في قوله ومن صرح الى قوله اعتبر فان الواجب كما انه موجود
لذاته يكون عين الوجود بالمعنى المذكور وهذا المعنى اعتبر واما رابعاً
فلما في السؤال من التقييد بقوله موجب لعروض غير في قوله والتحقيق الى قوله
على خصوصية ذاته فانه يلزم على ذلك التحقيق ان يكون مفهوم الوجود المطلق
المعلوم بالبديهة عين ذاته وان يكون اتصاف الممكنات بالوجود في الخارج

وهو خلاف ما قرره عنده كما سيجيء ان شاء الله تع واما سادسا فلما في قوله
فذاته تع موجود بذاته الى آخر الحاشية فانه يلزم على تقدير صحته كلامه
ان يكون قولهم الوجود عين في الواجب على سبيل المجاز والتحقيق الذي
لا مرد له سيجيء ان شاء الله تع قوله الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد
خاص الوجود المطلق اعترض عليه سيد المدققين بانه غير تام اذ لو كان
فردا للوجود المطلق عند الحكماء كان الوجود موجودا في الخارج عندهم
بل لا يكون من المعقولات الثانية كما نقل الشارح آنفا عن الشيخ والفارابي
من ان الوجود ليس بموجود والحق انه تع ليس فردا للوجود عندهم بل هو
فرد للموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود
وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان له تع ماهية هي الوجود
يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الهيات الشفاء وسيجيء تفصيل ذلك فاجاب
عن هذا الاعتراض بعض العلماء المشهورين بان الذي يرشد اليه كلام
الشيخ وغيره في الشفاء وغيره ان الواجب تع وجود خاص قائم بذاته
فهو موجود بذاته لان الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا للغير وكان
الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته وكان موجودا بذاته
كما انه تع علم وعالم لان العلم هو الصورة المجردة فان كانت قائمة بغيرها

كان

كان علما لذلك العلم ويصير به الغير عالما فاذا قام بذاته كان عالما
بذاته وقس عليه ساير الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم
لو فرضنا العلم المجرد عن المادة كان عالما لنفسه وقال بهمنيار في كتاب
البهجة والسعادة لو قامت الصورة المحسوسة بنفسها كانت حاسة
ومحسوسة فالوجود بالنسبة الى ذاته تعالى اسوة حسنة لساير صفاته
بل لساير الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم الوجود
من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد
موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية
من الامور الاعتبارية يصدق على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك
المفهومات غير موجودة في الخارج ولقد فصلنا في الحواشي وسيجيء تحقيقه
مع تحرير عن الحواشي انتهى اقول في كل من كلامي المعترض والمجيب
تامل اما اولا فلانه لما اعترف ذلك المعترض بان الواجب تع فرد للوجود
المطلق المعلوم بالبديهة وليس ذلك الا باعتبار انه ينتزع عنه
لا باعتبار انه ماهية ولا باعتبار انه جزء الماهية لتنزهه عن التركب
ولا باعتبار ان الصفة التي هي مبدا اشتقاقه قائمة به فكانه
مفهوم الوجود الانتزاعي من المعقولات الثانية عنده كما هو منها عند

القوم فلم يبق هذه الحال من مفهوم الوجود اى كونه الذات الواجب بحث
ينتزع منه الوجود لا بالمعنى المصدرى بل المعنى الحاصل بالمصدر او بمعنى
مبدء الآثار ليصير بهذا الاعتبار فردا للوجود ويكون مفهوم الوجود
من المعقولات الثانية كما نقل الشارح عن الشيخين واثبت للموجود هذا
مع عدم الفرق بينهما وحل هذا الا بالتحكم فان قيل هذا المدقق اراد
من هذا القول ان الوجود لا يصح ان يحمل به على الواجب تع او انه لا يصح
ان يقال انه غير ماهية الواجب تع عندهم والا لزم ان لا يكون من المعقولات
الثانية فعندهم ما هو عين ماهيته وهويته ليس الا الموجود كما يدل
عليه قوله فهو الموجود البحت قلت لما عرفت ان الوجود والمعلوم بالمعنيين
المعلومين بالبديهة اللذين كلامنا فيهما لا يصح ان يقال ان شيئا منهما
عين ذات الواجب تع بل ما هو عنده معنى مجهول لنا يجب ان نعبر عنه
باللازم وهو الوجود الحقيقي تارة وباعتبار وبالموجود اخرى وباعتبار
آخر فان اراد بقوله فهو الموجود البحت ان عنوانه جل وعلا ليس عندنا
الا الموجود البحت فهو على تقدير صدقه لا يدفع التحكم المذكور وان اراد به
ان ذات الواجب تع غير الموجود المعلوم لنا بالبديهة لا يخفى فساده واما
ان الوجود لا يصح ان يحمل على الواجب فانما يصح في الوجود بمعنى المصدرى لا بمعنى

الحاصل

الحاصل بالمصدر او بمعنى مبدا الآثار بالذات وسيجيء تحقيق ذلك انشاء
الحكيم واما كون قول المجيب محل تامل فلان في قوله لان الوجود مثلا لو قام
بغيره كان وجودا بغيره الخ خلط بين الوجود الحقيقي والوجود الانتزاعي
فان الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود انما يقوم بذاته ولا يقوم
بالغير اصلا بل انما يقوم الغير به بلا تاثر في ذاته واستكماله به وبكون
الغير متحدا به اتحادا حقيقيا والوجود الانتزاعي لا يقوم بذاته اصلا
بل انما يقوم بغيره دائما فقول الشيخ المذكور في الشفاء والواجب ظ وجود خاص
قائم بذاته انما يكون في الوجود الحقيقي المنزه عن كونه قائما بالغير وهو بحيث
لا يحتاج الى الغير مطلقا وانما يصير الاشياء موجودة الا بالارتباط اليه فهو
حقيقة الوجود وسياتي تحقيق ذلك وههنا نكتة شريفة وهي ان في مصداق
قولنا الانسان موجود دخل امر غير الانسان من حيث انسان واما في مصداق
قولنا الواجب موجود فلم يدخل فيه امر غير الواجب من حيث هو واجب بل مصداقه
ليس الا هويته لا مدخل للكثرة فيها ولا يحوم حوله الاحتياج الى شيء فهذا
الامر الذي دخل في مصداق الانسان موجود هو الذي في هذا الموضع مطالب
زيادة على الماهية سواء عبر بالوجود او بالموجود من حيث هو موجود
فهذه البراهين الثلثة الاخيرة دلت على زيادتها واندفع عنها اعتراضات

النص عليها عند التأمل الصادق والحاصل ان الوجود الانتزاعي ليس الموجودية
والمدعى انها زائدة على الانسانية ليكون الانسان من حيث هو موجود ام
غير الانسان من حيث هو انسان واما الوجود الحقيقي فهو موجود باعتبار ذاته
فالموجود الحقيقي بالحقيقة هو الوجود الحقيقي اعني لا فرق بين الوجود الحقيقي
فكل دليل على زيادة الموجود الحقيقي على الماهية فهو دال على زيادة الوجود
الانتزاعي اعني الموجودية على الانتزاعية ونحوها فالمقصود من زيادة الوجود
على ماهية الانسان مثلا زيادة الموجودية على الانسانية وظاهر انه لا فرق
في اثبات زيادة الموجود على الانسانية وبين اثبات زيادة مفهوم الموجود
على الانسان قوله او وجودها فالتوقف على نفسه قيل الظاهر في هذا الشق
ان يقال فتحصيل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا ووجه ما للجواب
منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما المح تحصيله مرة اخرى
واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة
الوجود مستلزم لتوقفه وعدم ورود المنع على مقدمة الدليل انما يكون
سببا للعدول الى دليل آخر اذا كان الآخر سالما عن المنع وما اختاره
غير سالم لورود المنع على بطلان اللازم كما اعترف به اقول مراد المعترض
من قوله مقارنة الوجود مستلزم لتوقفه انه لما كان مقارنة الشيء

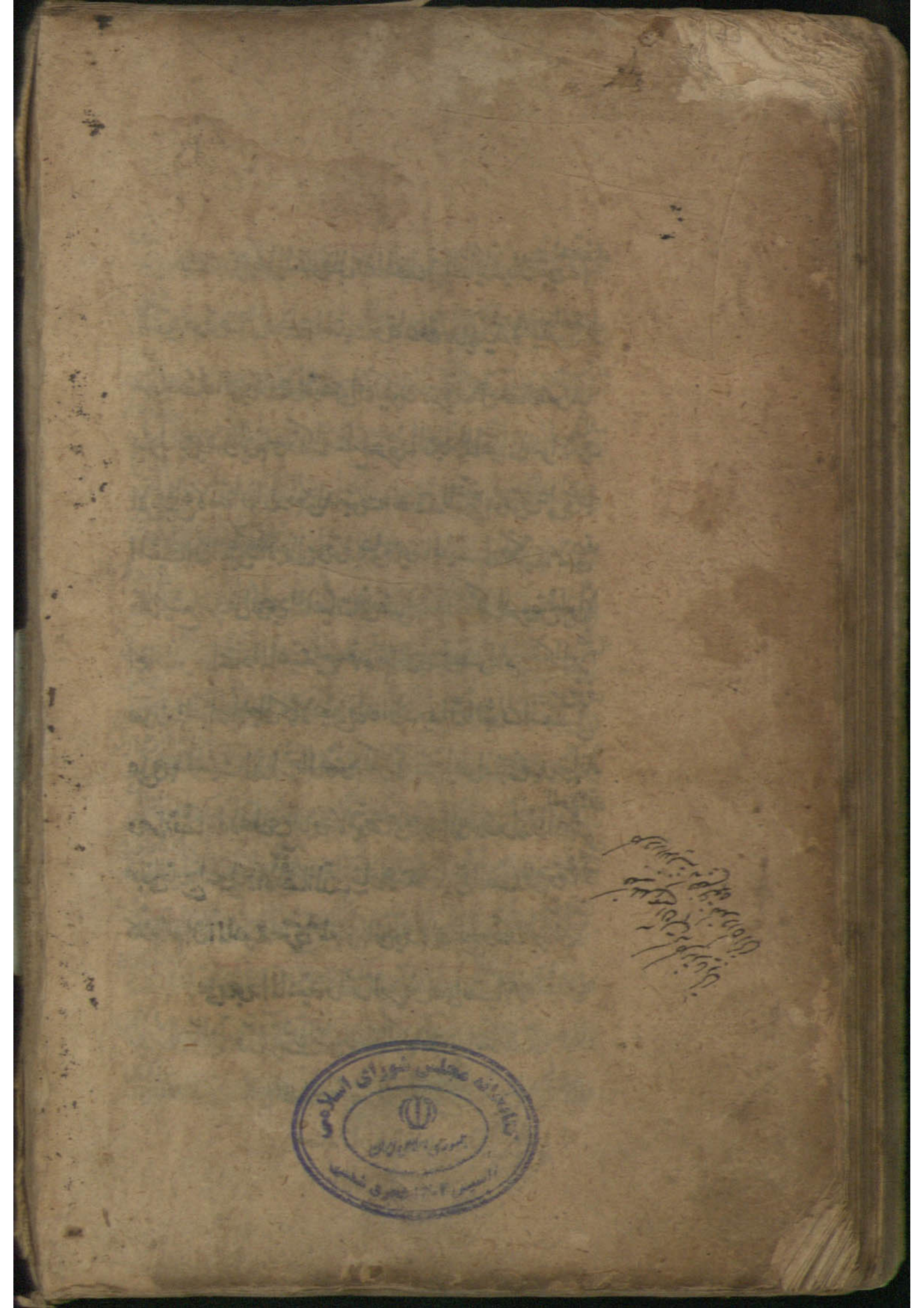
الوجود

الوجود مستلزما للتوقف كما يشهد به الفطرة السليمة يتوهم ان مقارنة
الوجود للوجود كذلك ومراده من قوله ورد المنع الخ ان كلام هذا القائل
من باب تعيين الطريق وان ما ذكره لا يقتضي العدول فاندفع عنه ما اورد
عليه القائل من انه لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنة الشيء
للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكره المعترض في كلماته من ان الوجود
متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات ع كما فصلناه في مواضعه ولو
فرضنا تقدم الوجود على سائر الصفات فالمفروض منها مقارنة الوجود للوجود
بعينه ولا نسلم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهر
الخلاف ما ذكرنا وكلامنا في الملازمة فورود المنع على بطلان التالي لا يصحح
الملازمة التي ذكرناها ظاهر انتهى وذلك الاندفاع لانه لما تقدم الوجود على سائر
الصفات توهم ان مقارنة الوجود للوجود بالتقدم ومع هذا لا يتقرر كما لا يخفى
التوهم هو حجة الملازمة المذكورة وايضا مقارنة الوجود لنفسه يوجب توهم المغايرة
بالتقدم والتأخر ومقارنته بوجود آخر يوجب التسلسل وهذا هو الطريق الذي اختاره
الشارح تعيين الطريق ليس من دأب المحصلين قوله وانما يلزم ان لو كان العروض هو الماهية
بشرط الوجود الخ اقول للوجود معنيان احدهما الوجود الحقيقي الذي يتحقق الاشياء
باعتباره وهو عين ذات الواجب تع والماهيات الموجودة انما قامت به نوعا من القيام

بحيث لا يتأثر به ولا استكمل به وبواسطة هذا القيام قام الوجود الاعتباري الذي
هو ثاني معنى الوجود فللممكنات الموجودة حالتان بهما تميزت عن المعدومات احديهما من انتسابها
الى الوجود الحقيقي مستندة بالذات والثانية على الحالة الاخرى وهي ارتباط الوجود الانتزاعي الذي هو
عبارة عن الموجودية وبهذا الارتباط هو معنى القيام والعروض اللذين هما مذكوران في المتن
والشرح لان الكلام في الوجود الانتزاعي ويمكن ان يقال ان القيام المذكور في المتن عبارة
عن معنى اعم من الارتباط الاخير ومن ان يناط الارتباط الاول الممكنات ولا خفاء في ان كلا من هذين
الارتباطين امر له نوع تحقق في نفس الامر اي يصدق في نفس الامر ان الممكنات الموجودة
في الخارج مرتبطة بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب تعالى في الخارج كما انه يصدق
في نفس الامر ان الموجودية صفة اتحادية للموجودات وكان الارتباط بالوجود الحقيقي يتعلق
بالماهية من حيث هي هي اي الماهية بدون اشتراط ذلك التعلق بوجودها فيها فلذلك تعلق الموجودية
بالماهية من حيث هي هي اي بدون اشتراط ذلك التعلق وعدمه فيها واذا تقرر هذا ظهر ان
اتصاف الوجود بالموجودية ليس موقوفا على الاتصاف بالموجودية وان كان الاتصاف بالصفات الاتحادية
موقوفا على الاتصاف بالموجودية كما ان الاتصاف بجميع الصفات الغير الاتحادية موقوف
على الاتصاف بالموجودية ولهذا لا يصح ان يكون الوجود صفة غير اتحادية متحققة في الخارج
والحاصل ان الاتصاف بالموجودية على قسمين احدهما اجمالي والآخر تفصيلي والاجمالي لا يتوقف
على الاجمالي وهذه مقدمة مفصلة في الكتب الانيقة وبهذا يندفع كلام سيد المدققين قدس

سره حيث اعترض على الشارح وقال ان المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة
للشيء موقوف على وجود المثبت وقاعدة بديهية لا يستثني العقل
منها صفة الوجود وهي تقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية
بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات في نفس الامر وذلك
الاندفاع لانه ان اراد بقوله ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود
المثبت ان الثبوت الاجمالي موقوف على وجود المثبت له فكليته ممنوعة
فلا يمتنع عروض الوجود للماهيات في نفس الامر لان ذلك العروض ليس الا
اجماليا وهو اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود في نفس الامر وذلك العروض
هو مراد الشارح لا بالاجمال كما لا يخفى وان اراد به ان الثبوت التفصيلي موقوف
على وجود المثبت له بالاجمال فمسلم لكن لا يضر بما هو الشارح في صدد بيانه
وهو ان الاتصاف الاتحادي بالوجود لا يتوقف على وجود الموصوف ولهذا اعتبر العروض
بمعنى الخارج المحمول لا الانضمامي الذي يتبادر عنده مغايرة الصفة للموصوف في حد ذاته
كلام الشارح ان الماهية معروضة لمفهوم الوجود في الخارج وذلك العروض لا يتوقف
على وجود الماهية وذلك العروض هو القيام

قد فرغ من تسويد هذا الكتاب بعون الله
الملك الوهاب في غرة شهر ربيع الآخر
سنة ثمان ومائة بعد
الالف


کتابخانه مجلس شورای اسلامی